ISSN 0024 · 7359

lumière & vie

DEC 17 1984
GRADUATE THEOLOGICAL UNION
LIBRARY
1962

168

l'évangile dans l'archipel des cultures

paul beauchamp
bruno chenu
françois de l'espinay
rené jaouen
claude larre
aloysius pieris
france quéré

paraît cinq fois par an

lumière et vie

revue de formation et de réflexion théologiques

Fondée en 1951 par des Dominicains de la Province de Lyon, la revue LUMIÈRE ET VIE poursuit un objectif d'information et de formation qui veut satisfaire aux exigences de la recherche théologique, en se faisant l'écho des questions posées au christianisme et des interpellations que la foi adresse à notre temps.

Le comité d'élaboration, composé par cooptation et interconfessionnel, est responsable de l'orientation de la revue et du choix des cinq thèmes annuels. Il élit le comité de rédaction et le directeur. Dominicains et Dominicaines constituent un tiers des membres des deux comités.

COMITÉ D'ÉLABORATION : Monique ABADIE, Marc AMEIL, André BARRAL-BARON, Alain BLANCY, Bruno CARRA DE VAUX, Bruno CHENU, Joël CLERGET, Hugues COUSIN, Michel DEMAISON, Christiane DIETERLÉ, François DOUCHIN, Christian DUFOUR, François FOURNIER, François GENUYT, Pierre GIBERT, Emile GRANGER, François MARTIN, Violaine MONSARRAT, Dominique MOTTE, Louis PANIER, Albert PROVENT, François VOUGA, Guy WAGNER.

Président du comité d'élaboration : François GENUYT

COMITÉ DE RÉDACTION : Marc AMEIL, Alain BLANCY, Bruno CARRA DE VAUX, Michel DEMAISON, Christiane DIETERLÉ, Emile GRANGER, François MARTIN, Louis PANIER.

Directeur : Michel DEMAISON

Administrateur-promoteur : Marc AMEIL

Secrétaire de rédaction : Bruno CARRA DE VAUX

---

lumière et vie
2, place gailleton
69002 lyon

c. c. p. lyon 3038.78 a

tél. (7) 842-66-83

sommaire

l'évangile dans l'archipel des cultures

tome XXXIII juillet-août-septembre 1984 n° 168

la vérité au passage

Sans doute, tous ceux qui ont essayé jusqu'ici d'annoncer Jésus-Christ en vérité ont-ils fait de l'inculturation sans le savoir. Pourquoi ? Parce que la révélation, inscrite dans l'histoire et dans l'Ecriture hébraïques, s'est nécessairement structurée en fonction des rencontres de ce peuple avec d'autres traditions ; parce que, si Dieu se fait homme, c'est qu'il choisit de se dire et de se donner totalement en assumant lui-même ce qui est à sauver et en devenant le Premier-né d'une nouvelle création ; parce que l'évangélisation ne se limite pas à propager un message, mais tend, sous le souffle de l'Esprit, à faire germer des communautés ecclésiales qui élaborent le langage et les gestes d'une réconciliation vécue comme signe du Royaume.

Ces raisons qui sont congénitales au christianisme fondent la nécessité d'une « conversation », préalable à toute conversion, avec ce qui a toujours été ou est devenu étranger à la foi. Mais elles n'expliquent pas la vogue actuelle des expressions forgées autour du mot « culture » pour exprimer le passage en ses diverses modalités (on notera d'ailleurs au long de ces pages que le sens de ces néologismes est encore flottant et leur emploi parfois hésitant). Des facteurs plus rapprochés interviennent qui dépendent d'une double conjoncture : celle de la recherche intellectuelle et celle de l'expérience chrétienne. Les sciences humaines ont affiné l'approche des phénomènes culturels : les relations complexes qui nouent ensemble les mythes ou récits fondateurs, les structures familiales et sociales, les rites, les productions de l'art et, par-dessus tout, le langage, ont révélé la cohérence interne de chaque culture en même temps que sa connexion essentielle avec celles qui lui sont proches. Quant aux chrétiens, la prise de conscience du caractère « sectoriel » de leur religion dans une civilisation pluraliste les a conduits à porter un autre regard sur tous les mondes qui les ignorent et n'en ont pas moins leur passage vers la vérité. Les motivations, les objectifs et les moyens de l'action missionnaire ont subi des remises en cause radicales.

Dès lors, le travail théologique — en ce domaine, il n'est pas l'apanage des spécialistes — se concentre sur ce qui se passe effectivement lorsque l'Evangile est annoncé et vécu dans tel milieu déterminé. Cette attention aux conditions concrètes s'ajoute à l'impulsion reçue des instituts de recherche pour expliquer le foisonnement des publications sur ces questions. Ce cahier voudrait apporter sa pierre à ce vaste chantier.

En ouverture et en reprise finale, deux réflexions situent la problématique de l'inculturation dans la perspective de l'histoire du salut : développant une théologie du « récit biblique total », Paul Beauchamp montre comment le rapport des deux Testaments est la figure de toute rencontre authentique de la foi et des cultures ; Bruno Chenu suit les évolutions récentes de la mission pour en souligner la portée ecclésiologique et rappeler que leur dernier avatar n'est pas lui-même à l'abri de tout danger.

La première interrogation surgie d'une expérience localisée est lancée par François de l'Espinay qui vit au milieu des gens du candomblé, Africains emmenés jadis en esclavage sur le sol brésilien : comment concevoir une parole de Dieu unique, une vérité exclusive de toute autre ? Ensuite, s'appuyant sur son travail missionnaire au Nord-Cameroun où l'islam est aussi présent, René Jaouen pose les conditions de fiabilité d'une inculturation pensée sous le signe de l'Incarnation. L'approche du monde asiatique sera double : Claude Larre raccorde sa connaissance de la civilisation sino-vietnamienne à une méditation sur un objet d'art qui concrétise de manière exemplaire la fécondation mutuelle de la foi et du génie d'un peuple. L'ample réflexion que propose Aloysius Pieris analyse d'abord les causes de l'absence historique du christianisme en Asie et retient ensuite le monachisme mystique et militant comme seule chance de rencontre libre et libératrice entre les masses pauvres de ce continent et le message évangélique.

En Amérique latine, en Afrique noire, en Extrême-Orient, les quatre terrains décrits reflètent chacun à leur manière l'interférence de plusieurs traditions religieuses et culturelles, mais aussi l'unité indissociable de ce que nous, Occidentaux, distinguons précisément comme religieux et comme culturel. Aucune de ces situations, y compris celle du chrétien qui les aborde, qui n'ait été travaillée par une histoire complexe et qui ne soit chargée d'une mémoire multiple. Ne nous étonnons donc pas qu'il soit long et dangereux, le récit de son passé que chacun doit faire à l'autre pour surmonter la violence, amorcer le pardon et marcher vers la vérité qui libère.

Volontairement, la question de l'inculturation dans le monde occidental post-chrétien n'a pas été retenue : elle fait partie de l'intention théologique qui oriente la revue et chaque cahier est consacré à l'un ou l'autre de ses aspects. Cependant, en un rappel opportun, France Quéré signale que la méfiance envers les femmes, héritée de nombreuses cultures conjuguées, survit dans l'Eglise et menace le sens même du projet global d'inculturer la Bonne Nouvelle. Le passage de l'Evangile en des terres étrangères ne pourra donner tous ses fruits aussi longtemps que le passage des femmes au cœur de l'Eglise n'aura pas donné les siens. Le lien entre ces deux passages n'a rien de fortuit : c'est une question de vérité.

Ont collaboré à ce numéro

Paul BEAUCHAMP s. j., enseignant au Centre Sèvres, Paris

Bruno CHENU a. a., enseignant à la Faculté de théologie de Lyon, directeur littéraire aux Editions du Centurion, Paris

François de l'ESPINAY, prêtre à Salvador de Bahia, Brésil

René JAOUEN o. m. i., missionnaire au Nord-Cameroun, professeur à l'Institut des sciences missionnaires, Ottawa

Claude LARRE s. j., Institut Ricci, Paris

Aloysius PIERIS s.j., directeur du Centre « Tulana » (recherches et rencontres entre bouddhistes et chrétiens), directeur de la revue *Dialogue*, Kelaniya (Sri-Lanka)

France QUÉRÉ, journaliste et théologienne, auteur de *Les Femmes de l'Evangile*, Paris

récit biblique et rencontre interculturelle

La problématique de l'inculturation se heurte à des résistances de vocabulaire significatives qui sont ici brièvement évoquées. Ne serait-il pas plus exact de parler d'une acculturation *de l'Evangile dans la mesure où celui-ci est toujours déjà donné dans une culture et où cette entreprise ne peut être conduite que par « nous chrétiens », appartenant de fait à un autre monde culturel ? De toutes manières, il y a nécessairement franchissement d'un mur, traumatisme qui ne va pas sans violence. L'oubli de cette violence conduisant à la répéter, il faut la raconter pour l'exorciser : le* récit *est donc au cœur du processus d'inculturation. Le modèle est fourni par le récit biblique, relecture dramatique de l'Ancien Testament par le Nouveau, qui, allant du commencement à la fin, peut être dit récit total. Le discours d'Etienne en est un exemple saisissant : il part de la création et s'achève sur la confrontation du témoin avec ses auditeurs, la fin étant présente avec la mort acceptée pour sceller le témoignage, à l'instar de Jésus. Le sens de l'engagement jusqu'au martyre est d'appeler en réponse une écoute telle que le vis-à-vis devienne partenaire et continue le premier récit par le sien propre. L'Eglise elle-même, pour ne pas rester enfermée dans l'hellénisme et ses différents relais, n'échappe pas à l'exigence de poursuivre le récit post-biblique de son histoire. « Récit dangereux », comme le dit la théologie narrative, car aucun de ses porteurs ne peut se désolidariser des fautes de ses pères, s'il veut que sa demande de pardon amorce une vraie rencontre interculturelle*[1].

La foi chrétienne est une porte que le récit ouvre entre les cultures et le schéma matriciel de cette opération de la foi est lisible dans le rapport des deux Testaments[2]. Dès l'énoncé de cette thèse, le lecteur peut en entrevoir quelques enjeux au moins lointains : place de la Bible dans une réflexion

1. Cet article reprend une conférence prononcée à la Faculté de Théologie de Toulouse le 8 mai 1983.

2. Il est reconnu aujourd'hui que la dimension interculturelle est intrinsèque à la culture : « *Y aurait-il encore une culture s'il n'y avait qu'une culture ?... Culture et interculturel sont organiquement liés... L'interculturel, caution de l'exister des cultures* » (A. DUPRONT, « De l'interculturel : approches et perspectives », **Introduction aux études interculturelles. Esquisse d'un projet pour l'élucidation et la promotion d'une communication entre les cultures**, UNESCO, 1980).

chrétienne sur les cultures ; nécessité d'un traitement renouvelé de cette Bible à partir d'une théorie sociale de la signification, ce qui ne diffère guère d'une théorie de la culture ; éclairage réciproque de la connaissance biblique et d'une théorie de la culture — ceci comme moyen d'entrer en théologie ; prise en compte indispensable de la dimension dramatique des cultures puisqu'elles sont aux prises avec la violence, qui est elle aussi culturelle, étant une réalité de l'esprit. Moins que tout autre, un théologien sera autorisé à esquiver ce lieu de la violence, s'il veut que la réconciliation fasse partie de sa théologie. Il s'agit là de l'horizon des développements qui vont suivre. Mais leur parcours sera plus circonscrit.

En voici les cinq étapes :

1. La culture chrétienne est déjà là.
2. L'obstacle, ou le traumatisme de violence qu'elle porte.
3. Le salut des cultures par le récit et quelques réflexions sur sa nature.
4. L'originalité du récit biblique : il est total, c'est-à-dire traverse les deux Testaments.
5. Conditions d'un récit post-biblique.

1. la culture chrétienne déjà là

Je proposerai seulement un tracé : ce mot suggère qu'il s'agit d'une tentative, de quelques coups de crayon pour s'orienter. Avoir alerté, en signalant qu'il y a des problèmes à résoudre, serait presque suffisant.

Mettre en rapport la foi chrétienne et les cultures, le projet est stérilisé si l'on oublie qu'elle est toujours déjà dans une culture. Je partirai d'une problématique non universelle peut-être mais reçue, celle que traduit le mot « inculturation ».

Ce mot lui-même ne va pas sans quelques pièges. Je n'ai jamais contesté la légitimité de ce néologisme ecclésiastique, ni parce que néologisme, ni parce qu'ecclésiastique. Mais son caractère construit fait précisément ressortir qu'il a pour modèle conscient un autre terme plus théologique encore, « incarnation » (*in*/cultur/*ation* < *in*/carn/*ation*). En avril 1979, Jean-Paul II, s'adressant à des biblistes, leur disait que ce terme « *exprime fort bien l'une des composantes du grand mystère de l'Incarnation* » [3]. Le Pape, devant sa Commission biblique pontificale, prenait appui sur le fait biblique. Il y reconnaissait une notable variété de manifestations culturelles (Egypte, Canaan, Perse, Grèce et monde gréco-romain) ; chacune

3. **Documentation catholique** 1764, 20 mai 1979, p. 455.

ayant, dit-il, « *servi à la révélation* ». L'inculturation est donc une habitation du Verbe dans les cultures, composante de l'Incarnation, à savoir l'acte d'inhabitation du Verbe dans la chair du Fils de Dieu.

Sans entreprendre de déterminer spéculativement le contenu de cette analogie, je noterai seulement qu'il s'agit dans les deux cas — celui de l'inculturation ainsi compris non moins que celui de l'Incarnation — d'une essence éternelle et immuable, celle du Verbe engendré depuis toujours, qui s'unit (selon deux modalités distinctes) à une réalité humaine, historique et soumise à une loi de disparition. Par voie de conséquence, cette inculturation-là est une action dont Dieu seul peut être l'agent. C'est pour cette raison même que le mot « inculturation » ne se laisse pas appliquer sans quelques résistances, me semble-t-il, à d'autres démarches trop différentes. Résistances perceptibles dans le langage. Est-il possible à l'homme d'inculturer le Verbe de Dieu ? La question ne peut pas être esquivée, car nous savons que les tentatives les plus grandioses deviennent souvent des asservissements. Certes, nous ne voulons pas humilier l'homme et nous reconnaissons que l'Evangile est communication du Verbe de Dieu par la bouche des hommes. Oserons-nous cependant parler d'un projet humain d'inculturer le Verbe de Dieu ? Il s'agit de culture, donc de langage : cela nous autorise à observer que ce mot qui est « de formation savante », comme disent les philologues, ne se présente guère autrement qu'à l'état de substantif abstrait et qu'il n'ose pas beaucoup se conjuguer comme verbe. Qui dira : « J'inculture » ? Tout au plus risquera-t-on : « Nous inculturons », encore faut-il être plusieurs pour le faire.

Dès lors nous ne sommes pas loin de ce que j'avançais en commençant : s'il y a un « nous » pour inculturer, c'est qu'il est déjà constitué en « nous », or il le sera toujours par et dans une culture. L'action que projette ce « nous » n'est pas antérieure à ce qui le rassemble et le constitue. Mais ce « nous » n'est ni rassemblé ni constitué par sa propre action, car il n'est pas sa propre racine. Ne nous hâtons pas de voir dans ce trait l'effet d'une nécessité immédiatement théologique et valable seulement pour Israël ou pour l'Eglise ! Le groupe humain, le « nous » quel qu'il soit, est rassemblé par une culture qui, certes, ne se fait jamais sans lui, sans sa réponse, sans son action. Mais la culture procède du fondement et, à ce titre, dépasse l'homme dans toute la mesure où le langage dépasse l'homme. « *Au commencement était le Verbe* », c'est la traduction biblique de cette énigme du langage. En ce cas, dire que le « nous » de « nous inculturons » est, avant toute action, un groupe qui se reçoit dans une culture, c'est bien poser une affirmation qui est théologique, même si elle ne l'est pas immédiatement et ne doit pas l'être.

Le langage, me semble-t-il, s'incline devant ce fait par les locutions qu'il évite. Le clerc le plus outrecuidant ne dira pas : « J'inculture le Verbe de Dieu ». Le sujet et le complément d'objet seront modifiés ainsi : « *Nous* inculturons *l'Evangile* », au lieu de : « J'inculture le Verbe de Dieu ». Car l'Evangile, c'est le Verbe de Dieu déjà dans une culture. Avouons-le : la difficulté de poser l'acte, ou l'insistance têtue du stade antérieur à l'acte, transparaissent dans le fait que la forme exhortative l'emporte statistiquement (et de beaucoup) sur l'indicatif. En fait, j'entends rarement dire : « Nous inculturons l'Evangile », mais j'ai dans les oreilles comme un refrain depuis mes années d'études les mots : « Inculturons l'Evangile » ; du moins c'est ce que j'entends derrière le mot abstrait « inculturation ». Cette ablation du verbe et, sinon, cette ablation du « nous » trahiraient-elles une mauvaise grâce à accueillir, une raideur à recevoir cela même qui constitue un « nous », c'est-à-dire une foi déjà donnée dans et avec une culture ? Je crois que oui. Je termine cette première étape en notant que l'insuffisance du mot « inculturation » est manifestée dans le texte de Jean-Paul II cité plus haut qui dit en effet : « *Inculturation ou acculturation* ». « *Acc*ulturation » signale qu'il s'agit toujours d'un Evangile déjà dans une culture. L'évangélisation se produit toujours dans une *acco*lade entre deux cultures. Accolade d'amour dans laquelle, cependant, entre ordinairement quelque violence.

2. la violence : traumatisme culturel

« Acculturation » compense les insuffisances de « inculturation ». Si le premier mot n'est pas assez théologique, le second l'est peut-être trop. C'est un fait que l'adhésion la plus enthousiaste au vocabulaire de l'inculturation se saisit de l'analogie de l'incarnation sans en faire une critique suffisante [4]. Mais il y a à cela des raisons très efficaces. Le temps est peut-être venu d'un repli à partir du projet, non pour y renoncer, mais pour déceler les déficiences de sa conception. Ainsi le vocabulaire de l'inculturation trouve son emploi privilégié lorsqu'on pense à des cultures lointaines, d'Afrique, d'Inde, de Chine. Ces cultures ont connu une imposition de l'Evangile qui, à des degrés très divers d'ailleurs, était entachée d'une modalité autoritaire. Il y a donc traumatisme provenant du souvenir et des traces d'une brutalisation, chaque fois que l'Evangile a été introduit en

4. Sur ce point, voir P. BEAUCHAMP, **Le récit, la lettre et le corps. Essais bibliques**, Paris, Ed. du Cerf, 1982, ch. VI : « Acculturation, inculturation, Bible ». On trouvera le compte rendu de cet ouvrage aux pp. 93-95 de ce numéro.

même temps que la culture d'étrangers dominateurs. Et nous voici dans le rapport des cultures à la violence, soumis à la nécessité chrétienne de regarder ce rapport en face : faire face à ce que Paul appelle le « mur » (Ep 2, 14). C'est au pied de ce mur que notre problème se pose. L'Evangile a franchi le mur des cultures non *par* mais *avec* la violence. Difficile de faire l'histoire des missions sans évoquer les « canonnières » ou autres bateaux de guerre qui ont plus d'une fois rendu possible le déplacement des missionnaires. Or c'était seulement l'autre aspect d'une violence qui s'exerçait à l'intérieur des sociétés qui envoyaient les missionnaires — et qui n'était pas sans rapport avec l'Evangile.

Peut-être est-il facile de lire ici notre sujet : le rapport des cultures chrétiennes avec la violence est lisible dans l'histoire de l'Eglise, et il l'était déjà dans l'Ancien Testament, traversé par de nombreux récits de violence. Si la violence est souvent subie par le peuple de Dieu, elle est souvent exercée par lui. Et si elle l'est parfois malgré la parole de Dieu, elle est aussi — et dans des cas décisifs — dictée par la parole de Dieu elle-même, telle que la traduit l'Ancien Testament. Or il a existé des comportements d'Eglise qui reproduisaient des scènes vétérotestamentaires. Mais, en pareil cas, à certains moments, la violence est devenue particulièrement dangereuse quand elle a évité de se déclarer. Quand un groupe chrétien a oublié ou méprisé ses origines à cause de leur violence et qu'il la reproduisait lui-même, on est bien obligé de mettre en relation l'oubli et la répétition.

L'oubli de la violence favorise la répétition de la violence. Ceci s'est produit dans les sociétés et les cultures porteuses de l'Evangile. Il n'est pas étonnant que les sociétés ayant récemment reçu l'Evangile tendent à « recommencer à zéro », risquant par là une nouvelle violence. Comme il s'agit d'un rêve, comme personne en réalité chez les chrétiens ne propose sérieusement d'effacer de la foi toute sa mémoire, le contre-coup de la violence se manifeste peut-être surtout dans la difficulté à faire passer en pratique l'inculturation de l'Evangile. Il faut donc un diagnostic. L'idée de commencer à zéro étant impensable, on trouvera seulement des compromis avec cette idée. Puisque ce qui ne peut être déclaré ouvertement peut seulement être caché, ces compromis cachent l'imagination d'un Verbe de Dieu connaissable comme essentialité pure et anhistorique, qu'on aurait pour tâche d'injecter en culture, en allant directement de cette essence jusqu'au monde nouveau. Ils cachent l'imagination d'un homme qui aurait le pouvoir de disposer de ce Verbe. Ils cachent aussi l'idée qu'on peut disposer non seulement du Verbe mais des cultures, traitées en cultures-objet à fixer par analyse, à modifier par stratégie. Sans doute, ce qu'on

veut, c'est éviter d'enfermer le Verbe dans sa culture de départ, dans sa première habitation, mais il manque la clé pour entrer en face. Pourtant, on cherche des modèles. En les examinant, nous nous trouverons devant la question du récit.

3. le récit et le salut des cultures

Le modèle couramment invoqué est celui de l'entrée de l'Evangile dans la culture gréco-latine avec Paul. La rupture avec la loi mosaïque en est le prix. Elle induit certainement que tout groupe porteur doit se préparer à des ruptures avec son passé. Mais la question de la culture n'est pas pour autant réglée d'un seul coup. Saint Paul a rompu avec la loi mosaïque, mais il n'a pas rompu avec le récit biblique, avec la mémoire d'Israël. Il faut dire plus : s'il a rompu (d'ailleurs peut-être pas complètement) avec la loi juive, c'est au nom du récit juif, c'est-à-dire en revivifiant la mémoire de son peuple. Plus il insiste, comme dans les *épîtres aux Galates* et *aux Romains*, sur la rupture avec la Tora, plus le récit juif est présent, renouvelant la mémoire. Comme c'est dans le récit que s'opère l'explication avec le passé qui nous préserve du rêve, comme c'est même le récit qui guérit les traumatismes de la violence, nous devons nous y attarder.

Ce passage en récit du Verbe éternel et universel peut être considéré comme l'opération biblique par excellence. Elle demande des conditions : le récit doit être vraiment universel. Mais, au lieu de satisfaire l'universalité du Verbe dans l'espace, elle le satisfait dans le temps. Le récit biblique va du commencement à la fin. Je l'appellerais volontiers un « récit total » et l'on pourrait en trouver un exemple accompli dans l'*épître aux Romains*. Sous sa forme canonique reprise par le Nouveau Testament, le récit biblique commence à la création. Mais parlons plutôt de sa fin. Nous constatons que le récit biblique s'arrête (souvent juste avant les mots « Et maintenant ») au moment où il est raconté. Il s'arrête à l'actualité du narrateur, c'est-à-dire à la confrontation de celui-ci et de son vis-à-vis (le narrataire). Comment appeler cela une fin ? La fin exemplaire se présente lorsque le narrateur joue sa vie dans sa rencontre avec les narrataires. C'est bien dans cette perspective que sont rédigés les récits autobiographiques de Paul dans *Romains*, *Galates*, *Corinthiens* surtout, pour ne rien dire des évangiles. Le « récit total » témoigne donc de l'universalité en attestant que le narrateur appuyé sur la foi au Dieu créateur n'a pas peur que son interlocuteur lui donne la mort. La thèse que j'énonce ici est évidemment une réduction à l'essentiel qui, dans cet exposé, ne peut pas s'entourer d'analyses.

Disons que si le récit peut alors être appelé total, c'est parce qu'il manifeste complètement à son terme la violence qui était en partie visible et en partie cachée pendant son déroulement. La mort de Jésus, dit Paul, fait tomber le mur entre Israël et les Nations, c'est-à-dire entre deux cultures. La fonction de ce mur était de manifester et de cacher à la fois la violence entre Israël et les Nations. Pourtant, la mort de Jésus fait tomber ce mur seulement parce qu'elle donne à la violence la possibilité de se reconnaître dans sa victime, de se raconter elle-même depuis le début, de demander pardon. A partir de l'exemple et du récit d'Israël, la mort de Jésus a un effet sur la violence cachée en toute culture.

manifester les singularités pour réaliser l'universel

Pour mieux comprendre, il faut nous demander comment le récit, quel qu'il soit, peut être universel. Car le récit a une manière paradoxale d'être universel.

Il fait se succéder une par une des unités contingentes par définition puisque, si elles étaient logiquement nécessaires, il n'y aurait pas moyen d'intéresser par l'attente de la nouveauté. Or cette attente, de bout en bout, soutient le récit. Le récit est donc une succession de singularités. Et si toute culture est soutenue par des récits, c'est parce que toute culture est singulière, sans quoi on ne parlerait pas d'une culture mais, immédiatement, de l'humanité. Les cultures sont toujours les concrétions d'une liberté exercée à plusieurs, se posant et se limitant dans le même acte : liberté en alliance. Les cultures expriment leur singularité propre notamment à travers leurs récits (je parle ici de ceux qui sont reconnus par tout un peuple). C'est pourquoi le rapport entre la foi et les cultures a besoin de passer par une rencontre du récit biblique et du récit des peuples, alors qu'on se contente souvent du contact avec les rites ou les philosophies.

Malgré cette succession de singularités, le récit est (à sa manière originale) universel, ce qu'on peut sentir dès le geste qui lui donne naissance. Tout récit cherche une oreille, non pas malgré sa contingence mais à cause d'elle. Plus ce qui m'arrive est singulier, plus j'ai besoin de quelqu'un pour l'entendre. Or il y a déjà là l'universel, présent sous une forme qu'on pourrait appeler nucléaire. A partir de ce *nucleus*, on découvrira que non seulement les individus mais les cultures communiquent entre elles par leurs récits. On reconnaîtra que tout n'est pas récit dans les cultures, mais que tout récit (et c'est là faire un pas de plus) est la chance donnée à un individu et à une culture pour surmonter, en s'expliquant avec elle, une violence cachée, pour s'expliquer avec une particularité que l'on « garde

pour soi », comme on dit. Or garder pour soi une particularité, ce n'est pas loin de la violence. Si on cherche l'autre par le récit, c'est qu'il n'y a pas d'autre moyen de se réconcilier avec lui. De la violence à la réconciliation par le récit : ne sommes-nous pas proches du chemin si « théologique » de l'aveu ?

Si cette hypothèse est admise, on peut y trouver au moins l'ébauche d'une théorie pour notre sujet. Il apparaît souvent comme un scandale que le Verbe ait pris forme particulière et la tentation est forte de penser qu'il n'est communicable qu'en étant décanté de ses particularités. Comme si quelqu'un pouvait le ramener à une essentialité pure représentée sous forme de « pré-incarnation », jusqu'à laquelle « l'inculturateur » imaginerait pouvoir remonter ! La voie biblique est tout à fait inverse : l'universalité se réalise en manifestant les singularités, comme le fait l'acte de raconter.

susciter un récit-réponse

Avançons encore d'un pas : la série de singularités appelée récit fait de l'universel et elle seule peut le faire. Mais elle ne le fera jamais toute seule. Il faut non seulement une bouche et une oreille mais deux bouches. Il faut l'assemblage de deux récits. Il se produit lorsqu'une première série suscite chez le destinataire sa propre série, son récit à lui. Un récit est fait non seulement pour être écouté, mais pour en susciter un autre. Leur contenu respectif est fait de singularités complètement différentes, mais le récit manifeste cette différence pour en être délivré et la délivrance est mutuelle.

Donc le récit biblique est fait non seulement pour rencontrer un récit déjà fait, mais pour susciter le récit des peuples. Puisqu'il est une relecture dramatique de l'Ancien Testament par le Nouveau, il provoquera nécessairement une confrontation dramatique du récit nouveau qu'il suscite dans les peuples avec leur récit ancien.

Le schéma biblique (sous la forme réduite que je suis obligé de lui donner ici) est dramatique : le narrateur parle à celui qui veut le tuer (ou qui va le tuer : le discours d'Etienne en est un exemple clair). Si celui qui veut tuer a été réconcilié, il lui répondra par son propre récit. Le cas est parfait si le premier récit va jusqu'au bout : Etienne parle à ceux qui vont le tuer. Il n'entendra donc pas la réponse. Mais elle n'en sera que plus radicale : la réconciliation absolue se manifestera dans le récit de Paul comme réponse au récit d'Etienne. De même, une réponse du Japon au christia-

nisme repassera nécessairement par le récit des crucifiés de Nagasaki (5 février 1597), un fait contingent de violence succédant à d'autres faits de violence dont quelques-uns provenaient du côté occidental. Cela s'est produit après Etienne. Mais en amont de lui, chacun sait que Jésus-Christ, en proposant son propre récit « jusqu'au bout », a suscité le récit-réponse de son propre peuple, présenté aux Nations par la bouche des premiers témoins.

4. originalité du récit biblique : le récit total

Que le récit biblique réclame de traverser toutes les cultures oblige à se demander, au moins brièvement, sur quoi il peut appuyer ce projet. En quoi l'originalité du récit biblique consiste-t-elle ? Il ne faut pas la confondre avec les singularités que le récit traverse, que le Verbe traverse. Souvent, ces singularités ne sont d'ailleurs ni universelles ni uniques. Elles sont seulement *communes*, signalant combien la Bible est loin d'être hermétiquement close à l'environnement : sacrifice des premiers-nés, nazirat, prophétisme extatique et même divinité sans images, tout cela n'est ni universel ni unique. La comparaison de ces singularités ne fait pas l'inculturation, comme on le croit parfois. Quant à la série, elle peut être unique, mais cette unicité n'a pas beaucoup de portée si elle est propre à toute série un peu longue de faits contingents. Cette unicité statistique est, en fait, une « unicité commune ». Ce qu'il nous faut, c'est en somme une *unicité unique.* Soit, tout récit qui tend à réconcilier annonce ou amorce cette unicité absolue.

Mais le récit biblique se propose de réconcilier non deux hommes ni plusieurs cultures, mais tous les hommes et toutes les cultures. Il y parvient par une fidélité absolue à la forme du récit. Il a une telle exigence envers l'universel qu'il reconnaît toujours son absence. L'universel est constamment déclaré hors prise. Nous nous représentons trop souvent cet universel comme « le même » alors que, au contraire, en l'universel, c'est Dieu comme « autre » qui se donne. Il est donc rendu hommage dans le récit biblique à la face négative de l'universel, en tant que celui-ci n'est pas « le même ». C'est pourquoi il est pour ainsi dire expulsé dans les deux points, commencement et fin, qui sont les frontières du récit, à la fois en récit et hors récit : au commencement, la création, qui est l'universel hors prise, non connaissable, à la limite du racontable et du non racontable ; à la fin, la victoire sur la mort, autre universel non connaissable, hors prise, à la limite du racontable et du non racontable. Si j'ai insisté plus haut sur la fin du récit, c'est parce qu'elle se rencontre avec la

fin du narrateur. Celle-ci est une déchirure, ce qui empêche le récit « total » de se refermer sur une totalité ou universalité imaginaires. A cette condition, le sens de la création est perçu. Commencement et fin, ces deux termes sont nécessaires au récit pour que la réconciliation, voulue en tout récit, puisse être proposée, par ce récit-là, à toute l'humanité. Le récit traverse ainsi tous les barrages de violence : le récit biblique total, qui est celui de l'Evangile, traverse à la fois deux murs, aussi bien le mur entre une culture et les autres, que le mur entre l'individu narrateur et sa propre culture.

Cette originalité se manifeste, assurément, dans des cas de figure assez différents. Ainsi le cas d'Etienne, cité plus haut, est saisissant. Son récit pourrait ne pas paraître total. Comme beaucoup de ceux de l'Ancien Testament, il commence à Abraham. Mais il s'achève à la création, manifestant par là deux choses : d'abord le récit comme contestation de la loi puisque la création (Dieu présent partout) conteste le Temple (lieu de la loi) ; ensuite, l'intime connexion entre le commencement et la fin, puisque la création, début abstrait du récit, coïncide concrètement avec la fin, non seulement du récit, mais du narrateur qui va être lapidé. C'est parce que la mort d'Etienne est témoignage au Créateur qu'il en sort un message qui peut le réconcilier avec ses bourreaux, et à partir de cette réconciliation nucléaire avec Saül-Paul, réconcilier tous les hommes par le témoignage du reste d'Israël. La métaphore nucléaire prend ici toute sa valeur d'explosion. J'en conclus que ce qui a ouvert la culture grecque, c'est le récit d'Israël, parce qu'il avait rempli la condition d'être continué par le récit de la mort de ses porteurs, appuyés sur la création. En cela, l'adoption du modèle de l'ouverture aux Grecs comme prototype de toute entrée en culture est dangereuse, si on oublie ce que je viens de dire.

5. le récit après la bible

L'oubli, s'il n'est peut-être plus aussi courant aujourd'hui, l'a du moins été jadis, et Paul le prévoyait quand il mettait les nouveaux chrétiens grecs, dans l'*épître aux Romains*, en garde contre le mépris de l'olivier sur lequel ils avaient été greffés. Rien n'est si proche du mépris que l'oubli. Que feront, après l'*épître aux Romains*, les nouveaux chrétiens grecs ? Oublieront-ils, mépriseront-ils ? La réponse relève du récit post-biblique. J'ai voulu alerter sur un oubli : celui de l'Evangile comme toujours déjà inculturé (cette expression un peu « langue de bois » sera mieux traduite en disant que l'Evangile nous est toujours donné par des porteurs étrangers). On voit bien à quoi ont conduit, dans le cas du modèle pauli-

nien, l'oubli et le mépris de l'olivier franc dénoncés sinon prévus par l'apôtre. Faite à ce prix, l'ouverture aux Grecs conduit à s'enfermer dans les Grecs. Une Eglise enfermée dans son hellénisme (ou dans les relais de celui-ci) serait-elle une chimère ? La question post-biblique mérite d'être posée. Elle l'a souvent été, mais l'important est la corrélation des deux fermetures : du côté de l'entrée, du côté de la sortie, en aval et en amont.

Il y a plus qu'une coïncidence entre la difficulté de sortir de sa culture (« Inculturons ! ») et l'incapacité à reconnaître ce qui, du dehors, est entré dans cette culture. La porte de sortie a une ouverture commandée par celle de la porte d'entrée. L'Evangile entre par Paul — qui raconte peu le Christ, d'abord parce que d'autres le font et ensuite parce qu'il se raconte lui-même à la place, en racontant aussi le récit juif total. Les Synoptiques, eux, racontent l'Ancien Testament en l'incorporant au récit de la vie de Jésus qui entre dans les eaux, puis en sort pour être tenté dans le désert. Les uns et les autres présentent les témoins comme des pécheurs qui ne seront réconciliés que si le destinataire leur pardonne. Mais que se passe-t-il si le destinataire ne leur pardonne pas, si les Grecs n'ont pas pardonné aux Juifs, s'ils disent « ni Juifs ni Grecs » en voulant dire « les Grecs tout seuls » ? Dans la mesure où ils le font, ils resteront, en effet, toujours tout seuls entre Grecs, sans Indiens et sans Chinois. Ils seront eux-mêmes la répétition du particularisme qu'ils méprisent dans Israël.

Si aujourd'hui nous comprenons mieux comment une Eglise peut s'enfermer dans son hellénisme ou dans les relais de celui-ci, cela s'accompagne d'une attention renouvelée au récit juif, qui n'a rien à voir avec une exaltation de la « culture juive ». Culture est une chose, vocation en est une autre. Le récit relève, anime et conteste ce que la culture a de figé ; c'est ce qu'a produit le récit de l'Ancien Testament par le Nouveau. Cette attention, pour être « totale », doit conduire à une attention de l'Eglise au récit de sa propre histoire. Même, pour ne pas dégénérer en accusation des pères, le récit de celui qui veut entrer dans une culture nouvelle doit prendre en compte la reconnaissance de sa propre violence individuelle, non séparée de celle de son groupe, mais distincte.

Résumons-nous. Ce qui freine ou bloque l'entrée dans une nouvelle culture, ce n'est pas le passé, c'est l'oubli du passé. Ce qui délivre du passé, ce qui dénoue les rigidités, c'est le récit du passé, à condition qu'il s'inscrive dans une relation de vérité entre narrateurs et narrataires. Toutes les cultures d'où l'Evangile parle ont leurs durcissements. Mais quel sera le récit où elles se délivrent ? Au lieu d'être un compromis, il devra aller jusqu'au

bout, vers le commencement et vers la fin. Raconter les fautes et les violences du groupe chrétien envers d'autres groupes comme en son sein, c'est ramener ce groupe à la croix du Christ. Le modèle éternel de ce chemin, c'est le récit du passage de la culture d'Israël au monde après qu'elle a été renouvelée en récit, « relevée » par la croix du Christ.

Il existe un genre littéraire de l'Ancien Testament où Israël comme peuple reconnaît ses fautes devant Dieu, et l'horizon des peuples comme témoins n'est jamais loin. Peut-il surgir une forme dans laquelle l'Eglise demande pardon aux peuples de ses propres violences ? La réponse ne doit pas être donnée comme allant de soi, mais la question peut être entendue en cette année qui suit le synode de la « réconciliation ». Toute théologie narrative inclut une théologie de l'aveu et du pardon. Pour entrer dans les cultures, l'Eglise d'aujourd'hui ne doit pas seulement pardonner mais être pardonnée. « Récit dangereux », pour reprendre une formule de la théologie narrative. Mais ce n'est plus un récit dangereux dès lors que celui qui raconte les fautes du passé se met lui-même en dehors de ce passé de fautes : les professeurs de théologie, eux aussi, savent qu'une thèse historique sur les fautes de nos pères ne suffit pas à assurer un passeport dans la culture nouvelle. On ne peut à la fois se désolidariser d'une faute et en demander pardon.

paul beauchamp

CROIRE AUJOURD'HUI

SEPTEMBRE 1984

« Et moi je vous dis » — Pierre-Jean LABARRIERE
Les temps changent — Roger BICHELBERGER
La pensée chrétienne sur l'islam — Robert CASPAR
La date de naissance des évangiles — Pierre GIBERT

14, rue d'Assas, 75006 Paris - C.C.P. 3352 27 H Paris
Abonnement : France : 110 F Etranger : 150 F

la religion des orixas, une autre parole du dieu unique ?

A côté des grandes religions dont les fondateurs ou les livres saints annoncent une visée universelle, il en est d'autres aux ambitions plus modestes qui s'enfoncent dans les traditions immémoriales d'un peuple particulier et sont indissociablement liées à sa culture et à son destin historique. François de l'Espinay relate sa rencontre avec l'une d'elles, le candomblé, qui fut implantée au Nord du Brésil par des populations africaines emmenées en esclavage. Important par les questions qu'il pose à un catholicisme qui a historiquement imposé sa domination aux Noirs de ce pays, ce témoignage l'est aussi parce qu'il est représentatif de beaucoup d'approches similaires qui ne s'effectuent pas au niveau des états-majors de la mission ou des colloques entre théologiens, mais dans une proximité vécue au jour le jour, là où il ne peut être question d'exclusion ou d'exclusivisme, ni d'intégration en douceur, ni de renoncement à ce qu'on croit. Dans ce mode de rencontre affleurent concrètement les aspects les plus problématiques de l'annonce du Dieu de Jésus-Christ à ces cultes ancestraux : le Verbe se servirait-il des Orixas pour parler aux gens du candomblé ?

Volontiers, on dénie au paganisme l'affirmation d'un seul dieu ; ainsi peut-on lire : « *Dire...* " les dieux, sous forme humaine, sont descendus parmi nous ", *ce n'est possible que dans le paganisme, dans une religion où les divinités ne sont que les figures personnifiées des forces cosmiques* » [1]. A mon avis, il vaudrait mieux ne pas utiliser le terme " divinité " et considérer ces figures personnifiées des forces cosmiques comme des intermédiaires du Dieu unique. Ou encore, à propos de religions bien plus évoluées, on écrira : « *Que ce soit en hindi, en bohjpouri, en créole ou en urdu, que ce soit avec du santal ou de l'encens, que ce soit dans les gestes de la culture indienne, musulmane, chinoise, européenne ou créole, le chrétien doit affirmer deux choses : avec l'hindou, Dieu est lumière, mais c'est Jésus qui est la vraie lumière. Avec le musulman : nous sommes heureux d'avoir un père commun dans la foi, Abraham, mais c'est Jésus*

1. Georges MOREL, **Questions d'homme. III. Jésus dans la théorie chrétienne**, Paris, Ed. Aubier-Montaigne, 1977, p. 40 (la citation en cause : Ac 14, 11).

le dernier des prophètes. Et il est plus grand qu'un prophète. Avec le bouddhiste : Bouddha est un grand gourou et nous pouvons apprendre beaucoup de lui. Mais c'est Jésus qui est l'accomplissement des gourous. Le chrétien doit affirmer cela humblement, parce qu'il sait que ce n'est pas lui la vérité, mais Jésus »[2]. Cette affirmation impliquerait-elle que l'hindouisme, l'islam, le bouddhisme sont des religions incomplètes, qu'elles ont encore une révélation à recevoir et que l'Occident, bien entendu, est tout prêt à la leur donner ?

Beaucoup sans doute approuveront ces textes. En prendre le contre-pied serait insipide et prétentieux. Je voudrais simplement donner ici un aperçu de mon expérience en milieu noir de Bahia et en montrer quelques conséquences. La conclusion sera de chacun.

I

le temps d'une initiation

Lorsque Ivan Illich créa son fameux centre interculturel de Cuernavaca au Mexique, son idée fondamentale était de « dégringaliser » («Gringo» = Américain du Nord, en hispano-américain familier), de déseuropéaniser les prêtres ou religieuses volontaires pour œuvrer en Amérique latine. L'important en effet était de pouvoir entrer dans une autre culture et non d'apporter une fois de plus la Bonne Nouvelle européenne. Ces quatre mois de stage pour qui venait d'Amérique du Nord ou d'Europe n'étaient d'ailleurs qu'un tout petit commencement. Ce n'est vraiment que peu à peu que l'on se met à penser, au contact d'autres réalités, que notre vérité, ou au moins la manière d'exposer notre vérité, n'est peut-être pas la seule. Ce que nous avons reçu, d'autres aussi le possèdent, mais souvent de façon tellement diverse que nous avons peine à le reconnaître.

Je crois non seulement que bien des choses se simplifient, mais surtout que nous respectons la réalité, l'identité des peuples au milieu desquels nous vivons et qui nous accueillent, le jour où la parole de l'autre, sa vie, sa foi nous conduisent à admettre que nous ne sommes pas les seuls détenteurs de la vérité, et que notre vérité n'est pas l'unique.

2. Roger CERVEAU, de la paroisse du Sacré-Cœur de Beau-Bassin (Ile Maurice), dans la revue **Cor unum**, mars 1984.

premiers contacts

Je suis arrivé à Salvador de Bahia en juillet 1974, après quelque dix années comme délégué du C. E. F. A. L. en Amérique latine. J'avais parcouru ce continent, sinon en tous sens, du moins en un certain nombre de sens. J'avais aimé Salvador de Bahia au Brésil, tout en ne connaissant cette ville que fort peu. J'avais pu choisir mon point de chute. J'arrivais avec, pour toute obédience, une de ces paroles si pleines du respect de chacun, si désireuses d'ouvrir des chemins et non de créer des barrières, de notre Père Riobé, qui n'était plus président du C. E. F. A. L. à cette époque : « François, il y a bien des façons d'être prêtre ».

Je n'avais pas choisi Bahia parce que je pensais avoir quelque chose à apporter au monde noir, qui constitue la grande majorité de la population, mais parce que j'avais vaguement l'intuition que j'aurais beaucoup à y apprendre. J'ai essayé tout de suite d'entrer en contact avec les fameux candomblés, ces centres religieux noirs qui m'étaient tout à fait inconnus. J'en avais entendu parler, j'en avais côtoyé de très loin au Nord du Brésil, mais de là à les relier à une religion, j'avais beaucoup de chemin à faire.

Dom Timoteo, alors abbé du monastère bénédictin, m'orienta. Un beau soir, il me largua au sein d'un des plus vieux et authentiques candomblés de Bahia, le Ilé Axé Opo Afonjà, nom barbare qui ne m'évoquait absolument rien. Je suis entré dans une vaste salle carrée ; au fond, face à la porte, toute une rangée de chaises et de fauteuils. Au bout d'un instant, entre une vieille femme fort bien vêtue en « bahianaise », selon l'expression courante, précédée de son propre siège. Elle était le chef de la communauté : la Mère de Saint. J'appris par la suite que, comme elle avait très peur des jalousies, elle ne laissait jamais son propre fauteuil sur place de peur qu'on n'y fasse « quelques travaux » qui pourraient lui nuire. L'Opo Afonjà avait été un des très grands candomblés de Bahia. Il était en décadence avec cette Mère de Saint. Depuis, il a bien retrouvé son prestige d'antan sous l'impulsion de Mâe Estela, l'actuelle Mère de Saint.

J'étais donc au milieu de la foule massée de chaque côté de la salle. Au centre, une immense ronde composée de femmes en majorité noires et belles, de tous âges, toutes vêtues avec raffinement (le costume bahianais est le costume du candomblé). Elles dansaient, semblaient mimer des gestes. Les tambours situés à droite de l'entrée de la salle imposaient chaque fois le rythme. Cela dura presque une heure. A la fin, les tambours se firent plus insistants. Quelques femmes sortirent du rang, tournoyèrent très vite sur elles-mêmes, puis s'immobilisèrent. On se précipita vers elles, on les

entoura, la ronde se défit, elles restèrent seules au milieu de la salle et recommencèrent à danser.

Je n'y comprenais rien et je suis parti. Par la suite, j'ai beaucoup admiré quelques Français ou autres qui, assistant pour la première fois à un candomblé, en sortaient pris par la musique, le rythme, la beauté de la danse. J'ai surtout été frappé par la réflexion de certains qui, tout en se disant purs athées, confessaient que « cette fois, ils avaient senti qu'il s'était passé quelque chose et qui n'était pas de ce monde ». Je suis bien revenu à l'Afonjà, mais vraiment le courant ne passait pas.

le témoignage des femmes

Puis un jour j'ai rencontré Pierre Verger. Photographe d'origine, il avait passé sa vie entre l'Afrique et Bahia, soucieux de voir et de montrer comment les rites d'Afrique et ceux de Bahia sont en parfaite continuité. Nous lui devons de magnifiques photographies qui parlent mieux qu'un long discours. Pierre Verger me proposa de l'accompagner dans un candomblé qu'il fréquentait. C'était d'ailleurs une filiale de l'Afonjà, située très en dehors de la ville, peu accessible à cette époque, plus petite puisque beaucoup plus récente. Je m'y suis senti plus à l'aise, mais surtout j'ai eu très rapidement l'occasion d'un contact avec tous les gens de candomblé.

Comme j'avais une voiture — heureuse voiture qui, plus qu'un moyen de transport, est lieu de rencontre, de communication, de relations humaines —, j'avais souvent l'occasion de véhiculer ces femmes qui devinrent plus que des visages ou des corps qui dansaient. Elles discutaient entre elles, ignorant totalement ma présence, parlant de leur vie de candomblé. Des noms étranges surgirent : Xangô, Oxum, Yansâ, Oxossi, Oxalâ. Des phrases non moins étranges : « Moi, je n'ai rien vu, j'étais "partie" ». Pourtant, je l'avais bien vue, dansant et redansant, et avec quelle grâce, seule, au milieu de la salle. Elles se racontaient comment Xangô, Oxum ou Yansâ ou d'autres intervenaient dans leur vie et combien elles y étaient attachées. Et je me disais que nous ne parlons pas autrement des saints et de Jésus-Christ. En passant devant la mer, elles s'interrompaient comme pour une prière et une demande de bénédiction, la main levée : « Oh minha Mâe Yemanjâ ! (Oh ma Mère Yemanjâ) ». Elles parlaient aussi beaucoup de Dieu : de Dieu qui les aime, les assiste, fait partie de leur vie. On sentait très fort qu'avec Dieu, avec Xangô, Oxum, etc., elles étaient en famille. Elles étaient ouvertes à ces réalités, les recevaient en elles, y étaient attachées et en vivaient.

Les chants, les danses, les rythmes n'avaient eu jusqu'alors que peu d'influence sur moi, mais en écoutant ces femmes, je reçus le choc d'une foi, différente de la mienne, mais indéniable. Exprimaient-elles quelque chose de leur religion ? Je me disais : « Pourtant, elles sont catholiques ». Tout le monde l'est en Bahia. Un jour je leur demandai : « Mais vous êtes catholiques ? » — « Bien sûr, nous sommes *aussi* catholiques » — « Vous êtes baptisées ? ». Elles me regardèrent presque courroucées : « Nous ne sommes quand même pas païennes, non ? ». J'étais allé un peu trop loin. Il me fallait encore attendre, voir, écouter beaucoup, pénétrer bien plus avant pour comprendre ce qu'elles vivaient intérieurement dans leur culte et extérieurement dans le catholicisme.

culture noire

D'un autre côté, j'entrais dans une réalité fondamentale : la culture noire. Quelques années d'Extrême-Orient, d'autres en Algérie, dix ans d'Amérique latine avaient commencé à me persuader que toutes les cultures sont loin d'être semblables. Mais tout au long de ces jours de convivence en milieu noir, j'ai de plus en plus délaissé les « oui, c'est un peu comme chez nous » pour entrer plus radicalement dans l'altérité d'une culture différente.

Mais qu'est-ce qu'une culture ? A cette question, le *Document final* du Colloque de théologie missionnaire de Lyon-Francheville (15-23 septembre 1983) a proposé comme réponse : « *l'ensemble des outils que l'homme se donne pour vivre en société, c'est-à-dire en harmonie avec son environnement, ses semblables, les valeurs suprêmes* (*l'Absolu*). *Le premier et le plus important de ces outils, c'est la langue, mais il y a aussi la religion, les croyances, les mœurs, les arts, les techniques, etc.* » [3].

Quant à moi, je préférerais laisser la parole à un poète nigérien qui, dans son cri d'homme noir étouffé par la culture blanche, nous le dit plus vigoureusement : « *Vous voulez que je pense comme vous, mais je ne suis pas vous, que je sente comme vous, mais je ne suis pas vous, que je réagisse comme vous et je ne suis pas vous. Et vous ne me laissez pas être moi-même* ». Une culture s'enracine bien plus profond qu'une mentalité : elle spécifie chaque homme, en commandant sa manière d'être et de se situer dans le monde. Un Blanc, par exemple, pense avec sa tête, un Noir, avec tout son être.

Avec les mois et les années, j'avais donc reçu une certaine initiation qui me liait davantage à cette communauté noire et me permettait de parti-

3. Spiritus 94, février 1984, pp. 106-107.

ciper à toute sa vie. Je savais depuis longtemps que cette fameuse ronde qui m'intriguait au début des fêtes était la louange de la communauté aux Orixas. Je savais que ceux-ci étaient des ancêtres africains personnifiant une des forces de cette nature qui, pour les Noirs, est œuvre et parole de Dieu. Les Orixas prenaient possession de personnes bien déterminées et choisies qui leur étaient consacrées ; venait alors la transe religieuse, point culminant de toute cérémonie, quand la danseuse semble perdre tout contrôle, tourne sur elle-même pour enfin se stabiliser, avant de recommencer une nouvelle danse, mais cette fois transformée par la présence de l'Orixa. Point culminant parce que l'Orixa, en son rôle d'intermédiaire, révèle en quelque sorte la présence de Dieu et son intérêt pour les hommes.

Je sentais à quel point tout ce rite était intensément vécu : la joie délirante qui accueille la venue de l'Orixa et l'attente anxieuse qui la précède. L'Orixa n'est pas qu'un moment de la vie : il l'imprègne toute entière.

esclavage et racines africaines

Cette religion est vécue en Bahia depuis 1715, date de l'arrivée massive d'esclaves originaires des côtes du Bénin, plus précisément de la zone de langue yoruba. « Notre religion est plus vieille que le christianisme », aiment à dire les gens de candomblé.

Les photographies de Pierre Verger ont montré à l'évidence que le culte africain des Orixas et celui de Bahia ne présentent pas de divergences fondamentales. L'esclavage a modifié des habitudes extérieures, il ne pouvait en être autrement ; le racisme a eu une influence sur la recherche du vêtement ; le christianisme a semblé s'infiltrer par l'usage de certaines expressions, d'une certaine façon de parler, sans plus. Depuis le départ d'Afrique et l'installation en Bahia, les croyances et les rites n'ont pas changé.

En juillet 1983, lors du Congrès mondial de la religion des Orixas, il était impressionnant de voir ici-même de vieux Yorubas directement venus du Nigeria à cette occasion et qui ne parlaient que leur langue : ils chantaient, la foule répondait ; la foule chantait, ils reprenaient en chœur. En visite dans un centre religieux, ils firent les mêmes gestes que ceux qui sont coutumiers ici.

Cette fidélité, cette permanence des traditions religieuses propres aux Yorubas ne s'expliquent pas par le maintien d'un milieu socio-culturel protégé. Le Noir ne vit pas en ghetto en Bahia. Il baigne dans une société de type européen. Il est environné par une culture religieuse qui est

chrétienne et dont la grande force est l'Eglise catholique. L'esclavage ayant détruit l'organisation noire africaine, le Brésil a tenté de faire de lui un Blanc ; l'Eglise aurait bien voulu se le soumettre. Il a réussi à rester lui-même, trouvant dans sa religion la force de garder la tête haute et le moyen de recréer sans cesse son identité, faute de quoi il cesserait d'être lui-même. C'est pourquoi on peut avoir l'impression qu'il oscille entre christianisme et religion des Orixas.

Le passé esclavagiste explique bien des choses. En fait, les Noirs se servent du christianisme quand il leur est utile, mais leur expression religieuse vraie, ils la trouvent dans la pratique des Orixas. Cette religion est la leur, celle qui est faite pour eux. Ils ne font pas de syncrétisme : ils vivent ce qui est à eux.

Que voilà bien une affirmation osée. Et pourtant...

II

questions au christianisme

C'est ce sujet précis que j'aimerais traiter ; mais il fallait ce long préambule pour comprendre pourquoi le christianisme n'a pas mordu. Laënnec Hurbon parle « *de l'échec du christianisme en Haïti, dans son effort de déracinement du Vaudou comme dans son effort d'adaptation au Vaudou* »[4]. Le Vaudou a la même origine yoruba que le candomblé, ainsi que les Santaria à Cuba.

Au Brésil, le candomblé n'a pas eu à affronter le poids redoutable d'une culture française, et, beaucoup moins qu'en Haïti, la fougue apostolique de missionnaires valeureux, courageux, mais hostiles à d'autres réalités religieuses que la leur. Au Brésil, en un sens, il fait bon ménage avec le christianisme, mais il n'en a pas été modifié pour autant.

un dieu qui se révèle par sa parole et son amour

Si le candomblé accepte parfaitement Dieu, c'est que la croyance en un Etre suprême, créateur et Père de tout ce qui existe, est une valeur traditionnelle de l'Afrique. Le recteur de l'Université du Zaïre l'affirme nettement dans sa conférence donnée lors du colloque d'Accra[5].

4. Laënnec HURBON, **Dieu dans le Vaudou haïtien**, Paris, Ed. Payot, 1972.
5. Th. TSCHIBANGU, « Les tâches de la théologie africaine », en **La théologie africaine s'interroge. Actes du colloque d'Accra**, Paris, Ed. L'Harmattan, 1979, pp. 92 sv.

Mais, dira-t-on, croire en un Dieu qui aime, ne serait-ce pas le fait de l'impact chrétien ? Qu'il y ait influence réciproque entre le christianisme et le candomblé, il est impossible de le nier quand on observe un milieu où les deux religions sont si étroitement mêlées. Il ne faut cependant pas conclure trop rapidement, ni oublier que le Dieu du christianisme a servi de bon prétexte aux Blancs pour réduire les Noirs en esclavage, et ceux-ci le savent. Serait-ce bonté de Dieu que d'avoir voulu le Noir esclave ?

La croyance en un Dieu qui aime me semble provenir d'une autre source. Les gens du candomblé sont convaincus que Dieu leur parle, qu'il est proche d'eux, qu'il respecte leur manière d'être, disons leur culture. Même si la langue portugaise leur est commune avec les Blancs, le langage est différent. Ce qui faisait dire à un Père de Saint dans une discussion où nous ne donnions pas le même sens aux mots et n'avions pas la même façon de les employer : « Nous ne parlons pas la même langue ». L'idée d'une révélation propre au monde noir, qui lui vient de sa tradition et se poursuit au cours des âges, ne lui est d'ailleurs pas particulière. « *Il y a une chose que l'Hindou ne pourra jamais admettre ni comprendre*, écrit Raymond Pannikar, *c'est l'exclusivité du christianisme* » [6].

Le Noir croit que Dieu lui parle par l'Orixa et surtout par toute la tradition venue des ancêtres. Peut-être la personnalisation de l'Orixa offre-t-elle une piste qui nous permet de comprendre comment le Noir au Brésil a approfondi sa conception de la bonté de Dieu. En Afrique, l'Orixa est familial : c'est l'un ou l'autre des membres de la famille qui lui est consacré. L'esclavage ayant rendu impossible ce modèle familial de religion, c'est alors chaque personne qui peut être amenée à se consacrer à un Orixa : le culte, ou plutôt la pratique de l'Orixa est devenue personnelle, gagnant ainsi en intensité dans la vie de chacun.

On dit sans doute trop facilement que la religion traditionnelle africaine est marquée par le manque qui se lit dans l'univers, qu'elle s'efforce donc de se concilier les forces de la nature. Mais il ne faut pas oublier dans ce contexte que l'Orixa est essentiellement orienté au bien de l'homme : donc il aime. Comment alors ne pas croire à un Dieu Amour qui crée et envoie l'Orixa ? L'Occident a comme enfermé Dieu en un seul et unique message, confondant unité et exclusivité. L'Afrique donne à Dieu une dimension plus large, plus soucieuse de chacun, plus respectueuse de chaque peuple. C'est peut-être en ce sens qu'un théologien africain, Gabriel M. Setiloane, affirme que l'Occident a appauvri le concept de Dieu.

6. Raymond PANNIKAR, **Los dioses y el Señor**, p. 60.

présence des ancêtres

Si le candomblé a une notion plus humaine et plus vivante de la mort, elle lui vient sans doute à la fois de sa manière de recevoir Dieu et de sa conception de la vie. Quatre siècles d'esclavage, la disparition des familles et des ethnies n'ont en rien détruit la liaison solidaire entre les ancêtres et leurs descendants, ni le lien indissoluble entre le visible et l'invisible, et plus spécifiquement entre les morts, les esprits et les vivants. La mort n'est pas une coupure : c'est un autre mode de présence.

Les morts, les ancêtres, occupent une place irremplaçable dans le culte. Aucune cérémonie publique ne s'ouvre sans avoir auparavant invité les ancêtres à y être présents. Cet appel aux morts ne s'omet jamais. Un jour, à la fin de ces chants conviant les ancêtres pour la cérémonie du soir, le Père de Saint se pencha vers moi et me dit : « Vous ne sentez pas comme nous sommes unis ? ». La ronde sacrée ne commence jamais sans que chacun et chacune ne saluent d'abord la porte : c'est en fait l'au-delà, les ancêtres, les morts. Chaque terrain de candomblé, si petit soit-il, est toujours, ne fût-ce que symboliquement, divisé en deux parties : celle des vivants, celle des morts.

Les cérémonies funèbres sont particulièrement suggestives. Le corps n'est plus présent (comme dans tous les pays chauds, il est enterré très vite), mais l'esprit du mort, ce qui de lui est vivant, demeure. Il répugne en quelque sorte à partir de cette terre, et tout le sens des rites est de l'aider à commencer ce long voyage qui le mènera jusqu'à Dieu, sans pourtant le séparer des vivants. Son mode de présence doit être autre : c'est tout.

Le Dieu des Orixas n'est point très différent du Dieu de Jésus-Christ et on peut se demander pourquoi le christianisme, malgré des différences substantielles, ne pourrait pas s'accommoder de cette foi en Dieu et aux ancêtres.

Il reste que le problème crucial est bien évidemment dans l'absence de foi en Jésus-Christ.

jésus-christ, familier et lointain

Jésus Fils de Dieu, Dieu fait homme, Sauveur et Rédempteur, n'entre pas dans la théologie du candomblé. Par contre, il n'est pas nié, ni rejeté, ni méprisé ; mais dans le concret on vous dira : « Jésus-Christ, c'est la manière des chrétiens de parler d'un de nos Orixas ». Les gens de candomblé ont même spirituellement adopté le plus fameux sanctuaire de Salvador, le Montmartre bahianais, l'église de Notre-Seigneur de Bonfim :

ils y vont chaque vendredi en hommage à l'un de leurs plus importants Orixas, Oxala, celui qui, sur l'ordre de Dieu, tenant la semence de la terre en ses mains, lui donna naissance.

Que faut-il faire ? Chercher comment nous devons présenter le Christ pour qu'il soit compréhensible dans leur culture ? Cette démarche obéit au principe d'inculturation : chaque culture reçoit, mais repense en ses propres termes. Mais elle est liée aussi au non moins fameux principe de la supériorité de l'Occident : nous avons la vérité et nous devons vous l'annoncer. Il n'est pas question, bien sûr, que nous ayons, nous, à écouter la vérité de l'autre.

Est-il ingénu de penser que nous exagérons peut-être notre vérité sur Jésus-Christ ? Celui que nous annonçons, c'est celui qui s'est révélé à nous, qui est à notre mesure. Mais que notre Jésus-Christ ne fasse pas choc en Bahia sur les gens de candomblé reste un phénomène impressionnant. Dieu sait s'ils en ont entendu parler, s'il leur est même familier, en quelque sorte. Alors, avec une certaine naïveté, je me demande : si Jésus-Christ, Verbe incarné, leur parlait à eux aussi, mais sous une autre forme ? Je rejoindrais ainsi ce qu'un évêque, et non des moindres, disait tout bas bien sûr, sur un ton plus que confidentiel : « Au fond, si le Verbe se servait aussi des Orixas pour parler à ce monde noir ? ». Ce serait dans la logique du Père, si soucieux de s'adapter au mode de chacun. Cette perspective n'irait pas contre la destination universelle de l'Incarnation du Verbe, et en tout cas lui donnerait une nouvelle dimension. Jésus-Christ en sortirait grandi, si l'on peut s'exprimer ainsi.

Un Occidental aura de la peine à admettre une telle démarche. J'entends encore les cris horrifiés et douloureux de mon ami Georges Casalis lors de nos discussions ici même sur ce thème. En bon protestant, il n'était même pas heureux de vouer un catholique à la géhenne de l'hérésie : il souffrait en lui-même et en sa foi. Avec Raymond Pannikar, si pénétré d'hindouisme, tout est différent, et il dirait : « Tu as une pensée qui est mue d'un côté par le principe de contradiction, de l'autre par le principe d'identité ».

une église chargée d'histoire qui doit revenir à l'essentiel

Dès lors, faut-il s'étonner que pour les gens de candomblé l'Eglise soit une puissance spirituelle dont ils reconnaissent la force et la valeur ? Puissance qui d'ailleurs peut les opprimer et ne s'en est pas privée, mais qui peut aussi les accueillir et les reconnaître dans leur réalité.

Le baptême demandé et reçu n'est nullement un signe d'appartenance à l'Eglise ou d'engagement envers elle. L'habitude en fut prise au temps de l'esclavage où le baptême était « le visa permanent » pour pouvoir vivre sur la terre brésilienne. On en a usé et abusé : il fallait des esclaves, donc on baptisait. Par la suite, il est devenu pour le Noir un moyen d'être un peu semblable au Blanc, et d'être un peu plus considéré qu'un animal. Refuser le baptême à l'heure actuelle serait ni plus ni moins que refuser au Noir d'être aussi personne humaine.

Il en serait de même si, ou plutôt il en est de même chaque fois que la présence de gens de candomblé à l'église suscite de la part du clergé des réactions plus que négatives. Un beau matin, par exemple, en apprenant au début d'une messe de huitaine que la défunte était de candomblé, le prêtre plia bagage et s'en fut. Combien de fois à l'église de Bonfim n'ai-je pas entendu traiter la religion des Orixas de magie et de sorcellerie, et même demander aux gens de candomblé de sortir. L'Eglise, qui n'est pas dispensée de se servir de sa mémoire, devrait pourtant admettre que, du point de vue de l'histoire, il est difficile, sous peine d'injustice grave, de refuser aux gens de candomblé de participer aussi à la communauté catholique. Le problème n'est pas particulier au Brésil et n'est même pas limité aux seuls Noirs, il se pose partout où il y a des descendants d'esclaves. Pourquoi alors ne pas en voir le positif ? Il suffirait de sortir de nos limites fondées sur l'exclusivisme, sur la certitude de posséder l'unique vérité et d'admettre que Dieu ne se contredit pas, qu'il parle sous des formes très différentes qui se complètent l'une l'autre, et que chaque religion a un dépôt sacré : la Parole que Dieu lui a dite. C'est toute la richesse de l'œcuménisme qui n'est pas à restreindre au dialogue entre chrétiens.

Pourquoi opposer les diverses religions au lieu de rechercher ce qu'elles ont en commun, malgré d'immenses différences ? Nous catholiques, nous avons trop le complexe du « complet ». Rien ne nous manque, Dieu nous a tout dit. Je pense à une amie de New York. D'un catholicisme jamais vécu et jamais compris par elle, elle est passée à l'islam. Depuis lors, elle rayonne Dieu, elle donne envie de Dieu. Oserais-je lui dire que désormais quelque chose lui manque ?

N'est-il pas temps de respecter un peu la marche de l'Esprit, sans nous prendre pour lui ? *« Si je ne m'en vais pas*, dit Jésus, *l'Esprit ne viendra pas* » (Jn 16, 7). Laissons-le venir. Nous avons tous besoin de nous purifier les uns par les autres sans rien renier de ce que nous sommes.

En l'an 2.000, dit-on, les métiers seront totalement différents de ceux d'aujourd'hui et pourtant ils seront bien toujours des métiers d'hommes. L'Eglise aussi sera sûrement différente et elle sera toujours l'Eglise. Sa transformation ne lui viendra-t-elle pas de la rencontre et du brassage de plus en plus intenses des hommes, des races, des religions aussi qui, plutôt que de se détruire mutuellement, se donneront vie les unes aux autres, sous la mouvance de l'Esprit ? Mgr Guy Riobé terminait ainsi le fameux article publié dans *Le Monde* du 16 février 1977 : « *Dans la foule des hommes et des femmes, qu'ils soient chrétiens ou qu'ils ne le soient pas, il y a des êtres qui cherchent, qui veulent une humanité plus humaine et qui se prête à Dieu. Puissent-ils rencontrer sur leur route une Eglise dépouillée de sa puissance, pauvre avec son Dieu pauvre, revenue à l'essentiel, riche du seul Evangile* ».

Cette Eglise, comment ne se rencontrerait-elle pas avec les autres religions ?

françois de l'espinay

choisir

revue mensuelle

Juillet-Août 1984

Claude PIRON : Foi et humanité, la méfiance envers le sentiment

Septembre 1984

Christophe SCHOENBORN, OP : La réincarnation, un défi au christianisme

Octobre 1984

Albert LONGCHAMP, SJ : La théologie de la libération, subversion politique ou conversion évangélique

Le numéro : 12 F. En vente dans les librairies La Procure.
Abonnement : 1 an, 105 F. Chèques à l'ordre de M. Philippe Puvis, 211, rue du Ménil, 92600 Asnières. Ou directement à la rédaction : Revue CHOISIR, 18 rue Jacques-Dalphin, CH-1227 Carouge-Genève (Suisse)

les conditions d'une inculturation fiable

observations d'un missionnaire au cameroun

En ouverture d'une réflexion qui s'appuie sur une expérience missionnaire, deux faits sont relatés qui prennent valeur de paradigmes, si on considère que l'inculturation réussit lorsqu'une réponse créatrice, inédite, est produite par une culture donnée à l'annonce de l'Evangile. A qui attribuer la fonction de sujet dans le processus d'inculturation? Ni au missionnaire qui, aussi ardue et interminable que soit sa tâche, n'est jamais que le semeur qui vérifiera l'authenticité des fruits poussés pendant son sommeil; ni à l'Eglise d'origine qui ne doit pas oublier que la relativité de sa situation culturelle lui ôte le droit d'imposer une réponse toute faite réduisant au silence les nouvelles chrétientés. Le seul sujet qui inculture est Jésus-Christ qui fait germer son Eglise en chacun des peuples où il est prêché, de même que c'est par son humanité singulière qu'il réalise un salut universel. S'engager dans un mouvement de kénose pour une transfiguration inattendue, ce fut la loi de l'Incarnation et c'est aussi celle de l'inculturation. Mais pour que celle-ci passe de l'utopie à un projet fiable, une double exigence s'impose : respecter la cohérence organique de chaque culture qui n'est pas un vêtement interchangeable, amorcer un renouvellement radical des structures et des modes de fonctionnement d'une Eglise qui est encore loin d'être universelle.

Faut-il vraiment se risquer à ajouter un nouvel article à la série déjà longue de ceux qui ont été écrits sur l'inculturation ? Devant cette proposition, on se sent pris de scrupule et on se demande si l'addition d'une nouvelle voix ne va pas encore accroître la cacophonie. La seule raison qui m'autorise à en parler, c'est que je suis en situation d'observer le phénomène sur le terrain, précisément au Nord-Cameroun, dans une jeune Eglise qui n'a pas encore quarante ans [1].

1. La Mission du Nord-Cameroun a été fondée en 1946 par les Oblats de Marie Immaculée. Actuellement, la Préfecture apostolique est divisée en quatre diocèses : Garoua (archidiocèse), Yagoua, Maroua-Mokolo, Ngaoundéré (plus Pala au Tchad).

rené jaouen

I

des fait qui parlent

Je ne me pose pas en théoricien, mais en observateur ; et plutôt que de partir d'une définition de l'inculturation, comme s'il s'agissait d'une réalité déjà trouvée, je commencerai par raconter deux faits vécus qui nous mettront peut-être sur la piste de ce que nous cherchons. Avant d'être nommée, l'inculturation en effet a été vécue, pressentie, puis confrontée à d'autres démarches couvrant le même domaine, enfin repérée, identifiée et conceptualisée.

la pierre angulaire

Un jour, en réunion de responsables giziga, Robert W. était chargé de proposer le texte biblique qui servirait de méditation en début de matinée, et de nous guider dans cette méditation [2]. Robert choisit *Marc* 12, 10-12, la conclusion de la parabole des vignerons homicides qui parle du rejet de la pierre angulaire.

Il faut dire que, lors de la traduction de l'*évangile de Marc* en giziga, nous avions eu beaucoup de difficultés avec cette expression « pierre angulaire » : dans la plaine soudano-sahélienne du Nord-Cameroun, les constructions se font en argile et il s'agit de « cases rondes », ce qui exclut et les pierres et les angles. Partis à la recherche d'une pierre qui eût un rôle important dans une construction quelconque, nous l'avons trouvée dans le modelage du grenier à mil. Pour construire le grenier, on commence par planter en terre plusieurs cercles concentriques de grosses pierres de telle sorte que leurs bases soient enterrées et que leurs sommets arrivent tous au même niveau. On dépose alors sur elles une grande pierre plate qui sert de base au mur d'argile. C'est cette grande plaque, le *beleler*, que nous avions choisie pour traduire la pierre angulaire représentant le Christ dans les Synoptiques.

Pour comprendre ce choix, il ne suffit pas de situer le *beleler* dans l'ensemble de la technologie des giziga ; il faut essayer de le comprendre à l'intérieur de la culture globale. Les giziga sont des agriculteurs cultivant le mil comme toutes les ethnies de la même latitude, de la Somalie au Sénégal. Le mil n'est pas seulement « la chose que l'on mange », la base

2. Les giziga sont une ethnie du Nord-Cameroun d'environ 80 000 personnes qui cultivent le mil en région soudano-sahélienne. Leur langue appartient au groupe des langues tchadiques, cinquième branche de la grande famille afro-asiatique.

de la nourriture, c'est aussi dans la religion traditionnelle, le « sacrement » le plus essentiel : si bien que le grenier à mil est plus qu'une simple réserve de vivres, c'est l'« autel » et le « tabernacle » de la famille. Les poteries représentant la présence des ancêtres sont déposées entre les pierres de la base, sous le *beleler*. Le grenier constitue donc une constellation symbolique : Mil - Vie - Cohésion familiale - Terre - Ancêtres - Pluie - Dieu.

Ce matin-là, Robert ayant choisi un texte qui était la conclusion d'une parabole qu'il avait laissée de côté, je me demandais comment il allait s'en sortir. Après la lecture, il nous fit une homélie sur l'Eglise (le grenier), ses membres (les grains de mil), sa base (le Christ représenté par le *beleler*) et sa préhistoire (les ancêtres représentés par les pierres à demi enterrées). A vrai dire, l'usage de *Marc* 12, 10-12 détaché de la parabole (Mc 12, 1-9), n'était pas « selon le texte », mais plutôt « selon le prétexte ». Il me permettait cependant d'entendre *une réponse typique* à l'effort que je poursuivais depuis des années pour essayer de situer la recherche religieuse des ancêtres giziga par rapport à l'annonce de la Bonne Nouvelle de Jésus-Christ. Dans une religion traditionnelle où la médiation est exercée par les ancêtres, il me semblait essentiel d'« évangéliser » ces derniers si on voulait s'adresser aux profondeurs psychiques et spirituelles de leurs descendants vivants. Le message les concernant pourrait se résumer ainsi : « Certes, vos ancêtres n'ont pas connu Jésus, mais Lui les a connus et accueillis. Longtemps ils l'ont cherché sans le savoir. C'est pourquoi, Lui, les a trouvés ».

Quelle que fût mon intention, une chose était certaine : cette réponse, Robert ne l'avait jamais entendue de ma bouche, car j'étais alors incapable de concevoir et de formuler cette parabole du grenier, même si je l'ai souvent utilisée par la suite. J'avais exprimé la Bonne Nouvelle dans une formulation assez neutre, avec des mots et des phrases giziga, mais sans l'arrière-plan des réalités culturelles correspondantes. Voici qu'elle me revenait en réponse sous une forme inattendue, inédite, inouïe au sens propre. Lorsque les missionnaires disent : « Les pauvres m'ont évangélisé », c'est à de telles expériences qu'ils font allusion.

la fête des récoltes

Avant de tirer les conséquences de cet événement, passons au deuxième cas qui se situe à un autre niveau : la société traditionnelle au milieu de laquelle se trouve une petite communauté chrétienne.

En 1975, l'administration musulmane du Nord-Cameroun avait tenté un passage forcé à l'islam des populations encore païennes de la plaine du Diamaré. Les païens, ce sont ici les non-musulmans, c'est-à-dire les animistes et les chrétiens. Cette tentative fut d'abord une réussite, et elle fut ressentie par nous comme une catastrophe. Puis peu à peu, la pression diminua et les choses rentrèrent dans l'ordre. En 1979, le grand devin de Midjivin me dit que, l'année suivante, ils allaient recommencer à faire le *Kuli*, le grand sacrifice du *Ngayda*, fête de la récolte : « Vous, à la Mission, vous avez continué à faire le *Ngayda* pendant les années de l'islam : c'est pourquoi nous aussi, nous pouvons recommencer à le faire ».

En effet, dans les années 1965-1967, nous avions étudié les coutumes de cette fête des récoltes : action de grâce pour les prémices, commémoration des ancêtres et premier jour de l'an. Cette étude nous avait amenés à composer une messe spéciale inspirée principalement des offices des Quatre-Temps de septembre et de la Toussaint. Faut-il préciser que la messe du *Ngayda* célébrée à l'église était quelque chose d'assez différent de ce que les Anciens faisaient au *Mukuli*, le bois sacré (divination, sacrifice du bœuf, rites de désécration du nouveau mil, etc.) ? Cependant, et c'est le second événement, notre devin-herméneute avait interprété la période récente des années de l'islam d'une manière qui était pour moi totalement « inouïe » : malgré la discontinuité avec le *Ngayda* du bois sacré, il reconnaissait et affirmait que la fête à l'église était en continuité, ou du moins suffisamment semblable pour justifier la reprise du *Ngayda* d'antan.

Pour la mentalité traditionnelle, la rupture de continuité dans la célébration de la récolte était ressentie comme une impossibilité de retourner à la religion de leurs pères : le devin-herméneute s'accrochait donc à l'Eglise comme au lieu où le flambeau avait continué de brûler pendant les « mauvaises années » de l'aliénation islamique. C'était pour moi non seulement une bonne surprise, mais *une réponse* inédite à la Bonne Nouvelle de la libération entendue de manière diffuse par la société païenne. Il m'était donné de constater qu'à mon insu, une petite étincelle évangélique brillait au cœur même du bois sacré. Si le christianisme n'était pas encore dans tous les cœurs, du moins commençait-il à être repéré dans le paysage culturel comme une référence utile de continuité et de libération ; et l'Eglise, souvent accusée de déstructurer les sociétés et les cultures, était perçue ici comme l'Eglise de Celui qui a dit : *« Je ne suis pas venu détruire, mais accomplir »* (Mt 5, 17).

Avant de tenter de caractériser ce qu'on appelle aujourd'hui l'inculturation, je voudrais prendre encore une précaution : à partir de ces récits, il n'est pas question de conclure à une inculturation parfaitement réussie de tout l'Evangile dans toute la culture des giziga. Pourtant, si j'ai amorcé ma réflexion avec ces deux faits de portée limitée — et qui ne sont pas uniques —, c'est parce qu'ils restent assez exceptionnels pour être ressentis comme des événements. Ils ouvrent des perspectives sur les possibilités non encore réalisées d'une véritable inculturation. Dès maintenant, ils permettent de dire qu'une histoire est en train de se faire, qu'une prise de parole a eu lieu qui va peut-être déboucher sur un nouveau récit.

Cela dit, l'inculturation pourrait se définir comme la *réponse inédite d'une culture donnée à la première annonce de l'Evangile, puis à l'évangélisation continue.*

II

qui inculture quoi ?

La question la plus importante est sans doute celle-ci : « Qui s'inculture ? ».

La littérature déjà abondante sur le sujet présente une multiplicité de propositions qu'on ne peut juger équivalentes sous peine de diluer le concept lui-même et de l'empêcher d'accéder au minimum de rigueur scientifique nécessaire :

— le missionnaire doit s'inculturer...
— le missionnaire doit inculturer l'Evangile...
— l'Eglise doit s'inculturer dans les peuples...
— chaque Eglise locale doit inculturer l'Evangile dans sa propre culture, etc.

Malgré les apparences, le verbe « inculturer » ne peut avoir le même sens quand on change le sujet de l'action.

le rôle du missionnaire

Réglons d'abord le cas de celui qui apparaît comme le premier intervenant dans l'acte d'évangélisation. Quand il arrive chez les païens, le missionnaire est à lui seul la totalité de l'Eglise dans ce lieu. Sa situation face au peuple à qui il a été envoyé est un véritable nid de problèmes interculturels.

sa situation culturelle

Tout d'abord, le missionnaire de la première annonce est toujours un étranger et il n'est jamais « culturellement vierge ». Pour simplifier, disons qu'il vient de quelque part en Occident, qu'il est envoyé par l'Eglise dite latine. Il participe donc plus ou moins à la culture de l'Europe moderne, mais il a été formé et enseigné par l'institution Eglise qui, sur le plan culturel, représente une variante originale : par bien des points, du moins dans ses instances officielles, cette variante en est restée à un stade antérieur à la révolution scientifique, philosophique, économique et politique des Etats occidentaux modernes. A l'intérieur de sa propre culture, le missionnaire se trouve donc devant un premier problème : celui de la diachronie. Pour l'affirmation de sa foi personnelle et pour l'annonce de l'Evangile, il se réfère à la Bible qui lui parvient dans les langues hébraïque et grecque et qui véhicule les réalités culturelles spécifiques de la Palestine et du monde méditerranéen environ jusqu'à la fin du Ier siècle. Deuxième décalage qu'il essaie de réduire avec plus ou moins de bonheur en entretenant sa formation biblique.

Enfin, arrivant en Afrique, il entre en contact avec un groupe humain de taille souvent restreinte, dont la langue n'est pas écrite, dont la culture et l'histoire, si elles ont déjà été décrites, l'ont été par des étrangers le plus souvent ; il ne peut donc s'agir que d'approximations. Il doit tout apprendre sans grammaire ni dictionnaire, sans livre d'histoire ni d'ethnologie.

sa tâche de traducteur

Après, ou mieux, pendant cet apprentissage jamais terminé, il doit proposer une *traduction* de textes et de réalités relevant d'une autre culture que de la sienne propre, dans une langue et une culture qui lui sont étrangères, et cela en ayant présents à l'esprit et en essayant de contrôler les obstacles et les interférences qui ne peuvent manquer de jaillir du fait qu'il appartient à ses deux mondes culturels natifs, l'occidental et l'ecclésiastique. Cette appartenance, jamais totalement objectivée, commande l'apparition d'*a priori* culturels et d'un ethnocentrisme inévitable.

Malgré tous ces problèmes complexes auxquels il est souvent mal préparé techniquement, le missionnaire se risque à une première audace : celle de la traduction, imparfaite, provisoire, à corriger sans cesse, souvent pleine

de timidités ou de refus de traduire[3]. Traducteur par profession, sa curiosité doit s'étendre à la totalité de la langue : tel élément de technologie, comme le *beleler*, telle petite herbe insignifiante peuvent devenir manifestation du processus d'inculturation, mais il ne sait pas lesquels à l'avance. Pourtant, malgré ce travail considérable, le missionnaire n'est pas le sujet de l'inculturation. Il en est l'occasion, il lui appartient d'en poser les conditions, de la rendre possible, difficile ou impossible : en aucun cas, il n'en est l'auteur. Il ne s'inculture pas lui-même : ce serait se prendre soi-même pour l'objet de l'annonce. Il n'inculture pas l'Evangile : cette tâche est pour lui hors de portée.

Deux termes, empruntés à l'anthropologie, le concernent directement, soit dans sa propre personne, soit dans le contact de sa propre culture avec la culture réceptrice. Par *l'enculturation*, le missionnaire se trouve dans la situation d'un enfant qui se laisse docilement initier par le groupe d'adoption dont il accueille l'héritage social. Par *l'acculturation*, sa propre culture native et la culture réceptrice réagissent mutuellement l'une sur l'autre et s'en trouvent partiellement modifiées[4]. Mais ce n'est pas encore l'inculturation.

il sème et il vérifie

L'inculturation de l'Evangile est une affaire qui se passe entre ce dernier et la culture réceptrice. Quant au missionnaire, « *il jette seulement la semence en terre. Qu'il dorme ou qu'il se lève, nuit et jour*, la semence germe et croît sans qu'il sache comment. D'elle-même, la terre produit son fruit, *d'abord une herbe, puis un épi, puis du mil plein l'épi. Et lorsque le*

3. Les translittérations, simple déguisement phonétique des termes techniques (*sakramenta*, *gratia* ou *grazya*, *baptisma*, etc.), ne sont que des refus de traduire : elles consistent à introduire de force dans une langue des signifiants étrangers et... étranges, sans signifiés. Comment imaginer que de tels vocables vides de sens pourraient provoquer une « réponse » créatrice dans la culture qui accueille l'Evangile ? Tous ces problèmes ont été traités par la revue **Afrique et Parole**, Dakar, Paris (Bulletin de correspondance pour une meilleure expression de la Parole de Dieu dans les cultures africaines).

4. Enculturation : « *Les processus de socialisation de l'individu qui, par l'éducation, l'instruction, les disciplines du groupe en général, transmettent à chacun des membres du groupe les modèles, les normes, les systèmes de valeurs caractérisant la culture* ». Acculturation : « *Le processus dynamique dans lequel s'engage une culture évoluant sous l'influence d'une autre culture* ». J. POIRIER, « Ethnies et cultures ». **Ethnologie Régionale I. Afrique-Océanie** (Encyclopédie de la Pléiade), Paris, Ed. Gallimard, 1972, pp. 24-25.

fruit s'y prête, aussitôt il y met la faucille, car la moisson est à point » (Mc 4, 26-29).

Cette parabole de la graine qui pousse toute seule montre bien le rôle secondaire du semeur : l'inculturation au sens propre est une interaction entre le terroir (la culture) et la semence (la Parole) qui aboutit à une réponse créatrice, inédite, non répétitive et proprement inouïe pour le missionnaire, lorsqu'il se réveille de son sommeil. C'est un événement provoqué par lui, mais advenu hors de lui et sans lui : un mystère en présence duquel il est comme un serviteur inutile ; il a eu l'audace de traduire et d'annoncer, mais ensuite il se fait discret, il attend la réponse.

Il lui reste cependant une tâche importante, *la vérification.* Quand la réponse est venue, il lui appartient de contrôler si elle comporte « tout l'Evangile et rien que l'Evangile » dans ce langage nouveau qui lui permet en retour de perfectionner sa traduction : il sait maintenant comment il aurait dû parler. En résumé, le missionnaire est là avant et après l'inculturation proprement dite ; mais pendant qu'elle se fait, par définition il est en train de dormir, un peu comme Adam pendant que Yahvé s'occupe à extraire Eve de son côté : Adam doit être absent, sinon il serait témoin du « modelage » de la femme, et il aurait barre sur elle. La création d'Eve est une affaire entre son Créateur et elle : il ne peut y avoir de témoin. De même l'inculturation est une affaire entre Dieu et le peuple qui l'accueille en son Fils : pendant ce temps-là, il est bon que le semeur sommeille, pour qu'il ne se prenne pas pour un autre.

la situation culturelle de l'église

Même si le phénomène d'inculturation garde son mystère et son secret aux yeux de l'évangélisateur, il n'en demeure pas moins un fait concret, observable, qui se situe dans la particularité d'une culture et qui est provoqué par l'initiative de missionnaires en chair et en os.

Qu'en est-il du partenaire « Eglise » ? *Gaudium et Spes* parle d'une Eglise qui n'est liée indissolublement et définitivement à aucune culture, moyennant quoi elle peut entrer en communion avec toutes (*GS* 58). Cette négation est-elle utile en ce qui concerne l'inculturation ? Il ne le semble pas. L'Eglise missionnaire qui envoie un de ses membres vers une culture nouvelle est toujours déjà l'Eglise de quelque part et d'une époque donnée. Elle n'est jamais culturellement vierge, marquée qu'elle est par son lieu d'origine et par son histoire. On aura donc avantage à l'appeler, non pas du nom général, « l'Eglise », qui a l'inconvénient de faire penser à l'Eglise universelle qu'elle n'est pas encore, mais de son nom particulier, par

exemple « l'Eglise latine », où le qualificatif « latin » est la différence spécifique indiquant *une* des réalisations culturelles de la grande Eglise. Quand on aborde les autres cultures, la première précaution consiste à s'assurer de la relativité de la sienne propre, pour ne pas les accabler du poids de faux absolus.

C'est pourquoi l'inculturation est difficilement compatible avec le thème classique de la « *plantatio Ecclesiae* »[5]. Le missionnaire doit-il planter l'Eglise ou plutôt attendre que, de la rencontre de l'Evangile avec une humanité particulière, *naisse une nouvelle Eglise*, création inédite de l'Esprit du Christ ? Par l'évangélisation, le missionnaire interpelle un groupe humain ; mais si c'est l'Eglise qu'il vient planter, ce ne peut être que son Eglise à lui ; dès lors, il n'interpelle plus, il impose une réponse déjà toute faite face à laquelle la culture réceptrice sera contrainte, gênée, sans voix. Le risque est d'avoir alors une Eglise réduite au silence, parce que tout est déjà dit.

« L'Eglise » n'est donc pas le sujet ni l'objet de l'inculturation : elle est, ici et aujourd'hui, le fruit naissant de la rencontre de l'Evangile avec une humanité particulière, sous la forme d'une Eglise locale qui est *le lieu de la réponse culturellement nouvelle à l'Evangile.*

III

jésus-christ, sujet de l'inculturation

Si le sujet de l'inculturation n'est ni le missionnaire, ni même l'Eglise qui l'envoie, nous voici enfin à pied d'œuvre : ce sujet est Jésus-Christ et lui seul. Si le mot *in*-culturation comporte le même préfixe que celui d'*In*carnation, ce serait viser trop bas de le prendre pour une nouvelle recette de pastorale missionnaire ; il pointe au cœur même de la christologie.

situation culturelle de jésus

Jésus le Juif est pleinement « enculturé » dans une culture et une seule, celle du judaïsme de son temps. L'universalité du Christ est donc paradoxale : il ne l'a pas acquise au terme d'un projet personnel, mais il l'a reçue du Père, et seulement dans la mesure même où il y a renoncé : il s'est vidé de sa condition divine, apparaissant *comme un homme* : c'est

5. Cf. le nouveau **Droit Canon** : « *Actio proprie missionalis, qua Ecclesia implantatur...* » (c. 786).

pourquoi il a reçu le nom qui est au-dessus de tout nom (Ph 2, 6-11 ; Hb 5, 5-10). Cette vérité de la foi donne à penser que la véritable universalité de l'Eglise qui se réclame de Jésus pourra difficilement être le produit d'un projet humain : ni horizontale, ni géographique ou statistique, mais verticale, plongeant dans la profondeur de chaque humanité particulière, et non en se réservant vis-à-vis de chacune sous prétexte de les embrasser toutes. La loi fondamentale de l'inculturation est la kénose : l'Eglise ne peut être vraiment universelle qu'en acceptant d'être très particulière, aujourd'hui, dans cette petite localité. C'est en se perdant comme Eglise déjà ancienne dans cette nouvelle humanité, qu'elle peut renaître comme jeune Eglise. Toute autre manière de faire relèverait de la tactique humaine, et non plus de l'agir christique [6].

De plus, Jésus-Christ n'est pas seulement l'auteur de la Parole évangélique, il est lui-même cette Parole. C'est donc lui seul et son Esprit qui sont les sujets de l'inculturation de l'Evangile dans les cultures de l'humanité. Mais si « Evangile » est en définitive synonyme de « Christ », comment pourrait-on maintenir avec Paul VI que *« l'Evangile et donc l'évangélisation ne s'identifient certes pas avec la culture et sont indépendants de toutes les cultures »* (*Evangelii Nuntiandi* 20) ? Quand on prend l'Evangile comme synonyme de la personne même de Jésus, on le voit enculturé dans le judaïsme ; et quand on le considère comme le livre qui rapporte les faits et gestes de Jésus, il s'agit encore d'un produit culturel : la théologie de chacun des quatre évangiles témoigne de variantes culturelles significatives et les exégètes essaient d'y reconnaître des communautés qui sont aussi des milieux culturels différents. L'unité concrète de l'Evangile nous apparaît donc à travers, et seulement à travers la diversité matérielle de quatre écrits distincts. Dès lors, quel sens pourrait avoir l'affirmation d'une « indépendance culturelle » de l'Evangile ? Elle ne concernerait qu'un Evangile abstrait. Il semble au contraire que c'est parce que Jésus s'est inculturé *une fois* dans une seule culture que ses envoyés devront permettre à sa Parole de le faire *dans chacune de toutes les autres cultures, comme si chacune était l'unique.* C'est à cette condition que l'inculturation s'accomplit sans réserve aucune, dans une kénose totale débouchant sur une Transfiguration inattendue.

6. A cet égard, la formulation négative et universelle de **Gaudium et Spes** 58 n'est pas de grand secours dans la mesure même où elle est abstraite : c'est au contraire en créant des liens avec *chacune* des cultures concrètes que l'Eglise entrera en communion réelle avec *toutes*. On fera les mêmes réserves sur la formulation négative concernant l'Evangile dans **Evangelii Nuntiandi** 20.

la logique de l'incarnation

Par contre, du moment qu'on pose un prétendu Evangile indépendant de toute culture, on est obligé d'assigner des limites et des réserves à son inculturation : on en est alors réduit à dire que « *la construction du Royaume ne peut pas ne pas* emprunter des éléments *de la culture et des cultures humaines* » (*EN* 20). Mais passer de la logique de l'Incarnation à celle de l'emprunt et passer de la culture comme un tout à une somme d'éléments culturels où il y a à prendre et à laisser, c'est instaurer le dualisme et l'extériorité là où il fallait l'union et la pénétration.

Il ne suffit pas de dire « *qu'Evangile et évangélisation ne sont pas incompatibles avec les cultures* » (*EN* 20), car l'Incarnation établit une compatibilité radicale et positive. Et si l'Evangile est « *capable de les imprégner toutes sans s'asservir à aucune* », est-ce encore conforme à l'agir du Christ, lui qui a pris forme d'esclave pour s'asservir à ce peuple jusqu'à la mort ? La chance du concept d'inculturation ne réside-t-elle pas dans le fait qu'il nous contraint à repenser le mystère de l'Incarnation non plus dans l'abstrait, mais à partir de situations concrètes dans lesquelles la culture est toujours *une* culture particulière ? C'est en s'engageant dans une *seule* humanité, en étant un homme unique et singulier, que le Christ a sauvé *toute* l'humanité. L'Eglise peut-elle prendre une autre voie que celle de son Maître ?

Si donc « *il importe d'évangéliser — non pas de façon décorative, comme par un vernis superficiel, mais de façon vitale, en profondeur et jusque dans leurs racines — la culture et les cultures* » (*EN* 20), un seul l'a fait jusqu'ici, Jésus de Nazareth, et il ne l'a pas fait en se réservant pour une universalité abstraite, ni en empruntant des éléments, mais en se vidant de lui-même jusqu'à ce que mort s'ensuive. Si l'Eglise ne parvient à se concevoir comme universelle que dans une attitude de réserve vis-à-vis des cultures, c'est précisément parce qu'elle est moins universelle qu'elle ne le croit ; c'est par peur de perdre sa particularité qu'elle retient, comme un « *harpagmon* » (Ph 2, 6), le rang qui l'égale à elle-même. Cette Eglise-là n'est pas encore « l'Eglise », mais une Eglise particulière, l'Eglise latine.

IV

---

passer de l'utopie au projet

Le fondement christologique de l'inculturation étant posé, nous ne nous étendrons pas longuement sur les conditions concrètes de sa réalisation :

en parler reviendrait à énumérer les *obstacles* qui s'opposent à sa mise en œuvre. Nous rappellerons cependant deux requêtes directement liées à ce fondement.

les exigences de la transculturation

Pour exprimer le sérieux de la logique d'Incarnation, on ne peut, à mon avis, faire l'économie d'un langage anthropologique également rigoureux. Pour cela, il faut définir avec précision les termes qui servent à désigner les réalités et les processus culturels. J'ai déjà utilisé, en les distinguant, les mots enculturation et acculturation : celui d'inculturation leur est lié d'une certaine manière, mais sans se confondre avec eux [7]. Parmi les termes disponibles en anthropologie, celui qui se rapprocherait le plus d'inculturation et même en constituerait le genre prochain, serait celui de *transculturation*, que J. Poirier définit comme un « *processus évolutif déclenché* (dans une culture) *par l'effet de facteurs endogènes sans mise en contact de deux ou plusieurs ensembles culturels distincts* » [8]. Cette définition semble s'adapter assez bien au processus d'inculturation, lorsque le facteur endogène en question est l'Evangile qui travaille une culture de l'intérieur, indépendamment ou abstraction faite des contacts culturels avec les premiers annonceurs de cet Evangile.

La culture qui accepte de se laisser ainsi travailler de l'intérieur par l'Evangile se met à évoluer par elle-même, à se convertir, et elle produit *une réponse* de foi qui est en même temps totalement évangélique (dans l'idéal) et totalement parole de cette culture-là. Pour ce faire, il va de soi qu'on aura cessé de considérer la culture comme un habillement, comme une expression séparable du contenu : elle est indissolublement corps et expression, un corps qui s'exprime. Ainsi en Afrique, le vêtement blanc ou les cheveux rasés peuvent exprimer le deuil, mais ils ne le font jamais de manière aussi essentielle que le visage de la personne en deuil ; dans le mouvement d'inculturation, c'est le corps même de la culture qui est concerné et non pas les vêtements qu'il a empruntés.

des changements de structures inévitables

Il ne suffit pas de bien concevoir l'inculturation à partir de ses implications anthropologiques et de ses exigences christologiques : il reste à estimer

7. Cf. note 4. Malheureusement, Jean-Paul II considère «acculturation » et « inculturation » comme synonymes (**Documentation Catholique 1764**, 20 mai 1979).
8. J. POIRIER, **op. cit.**, p. 24.

si l'environnement des structures la rend possible. Ici, il faut être franc : dans l'état actuel des choses, je n'hésite pas à dire que l'inculturation est plus une utopie qu'un projet, dans la mesure où elle trouvera difficilement le lieu de sa réalisation (*ou topos* : pas de lieu), sans une révolution radicale des structures de l'Eglise latine.

Le Concile œcuménique de Vatican II et le nouveau Droit Canon éprouvent parfois le besoin de rappeler que les normes édictées concernent la seule Eglise latine[9] : reste alors à savoir si les frontières de cette Eglise doivent continuer à embrasser l'Afrique, l'Asie, l'Amérique dite latine, etc. ; dès lors que l'on opte pour un projet d'inculturation, le cadre à l'intérieur duquel il importe de « *sauvegarder l'unité substantielle du rite romain* »[10] ne devient-il pas trop étroit ? Plusieurs évêques l'avaient déjà dit pendant la préparation du Concile. Les théologiens africains sont aujourd'hui de plus en plus nombreux à le penser. Attendons alors la tenue d'un Concile africain pour voir si l'Eglise qui est en Afrique sera autorisée à formuler elle-même sa réponse et son obéissance à la foi.

L'inculturation est un concept qui, par ses deux composantes, signifie un processus vital pour la foi, mais extrêmement complexe : par son préfixe, il rappelle les exigences de l'Incarnation ; par sa racine, il réclame la prise en compte de tous les acquis de l'anthropologie. Avec lui, nous sommes peut-être pour la première fois à pied d'œuvre pour inaugurer un vrai discours sur la mission. Décrire les implications de ce processus, sans complaisance aucune, c'est aussi indiquer le long chemin qui reste à parcourir pour qu'il trouve enfin le lieu de sa réalisation. Pour ma part, je suis persuadé que nous aurons fait un pas décisif le jour où l'Eglise latine, qui avait célébré au Concile le reflux des puissances coloniales, commencera elle aussi son propre reflux des terres et des cultures non latines, pour leur laisser la chance de formuler une réponse créatrice et originale au Christ qu'elles ont accueilli dans la foi.

rené jaouen

9. Sacrum Concilium 3. C.J.C., c. 1.
10. Sacrum Concilium 39.

CENTRE THOMAS MORE

PROGRAMME 1984-1985 / 1re Partie

SESSIONS

17-18 novembre 1984 : **L'Islam en Europe : une réalité mal connue**
avec S. ANDEZIAN et Bruno ETIENNE

24-25 novembre 1984 : **L'épiscopat français dans le temps de l'après-concile**
avec B. VASSORT-ROUSSET

1-2 décembre 1984 : **Ibn Khaldoun (1332-1406), historien, sociologue**
avec C. HAMES et Ali MERAD

5-6 janvier 1985 : **Freud et la religion**
avec P.-L. ASSOUN

5-6 janvier 1985 : **La pauvreté en France : fait social, question politique, problème éthique**
avec A. LION, P. MACLOUF et G. VINCENT

19-20 janvier 1985 : **Origines du politique et récits de fondation**
avec J. BAZIN et N. LORAUX

19-20 janvier 1985 : **La mystique et le monothéisme**
avec E. ORTIGUES

26-27 janvier 1985 : **« Je lutte contre la maladie ». La guérison des cancéreux**
avec A. ANCELIN-SCHUTZENBERGER

TABLES RONDES

1-2 décembre 1984 : **Traitement de la douleur et éthique**
avec, notamment, M. TALEGHANI

6-7 décembre 1984 : **Les sciences sociales et psychologiques en agriculture : questions relatives au travail et à la famille, chez les hommes et chez les femmes**
avec A. BARTHEZ, M. C. BECOUARN et F. DOLTO

12-13 janvier 1985 : **Immigrés, communautés, minorités : le cas juif**
avec J. BAHLOUL, F. RAPHAEL, A. SAYAD, D. SCHNAPPER, S. TRIGANO, L. VALENSI et le Grand Rabbin WERTENSCHLAG

12-13 janvier 1985 : **La féminisation de l'Eglise**
avec M.-J. BERERE, C. HOURTICQ, C. MARQUET et C. LANGLOIS

SÉMINAIRE

En trois sessions : 15-16 décembre 1984, 16-17 mars et 15-16 juin 1985 : **Travail social et réalités** avec M. TALEGHANI

Inscriptions, programme complet et tous renseignements :
Centre Thomas More, BP 105, 69210 L'Arbresle - Tél. (74) 01.01.03
Formation permanente nº 82/69/00487/69

l'arbre de vie qui fructifie en asie

L'inculturation, qui n'est pas un ensemble de concessions de façade, ni la réduction de poches de résistance à l'influence chrétienne, ne peut viser qu'à faire passer une parole plus vraie à travers la radicale diversité des langages et des signes forgés par les hommes selon les temps et les lieux. La vérité ici en cause n'engage pas tellement l'usage des connaissances, mais la qualité de l'adhésion des personnes à ce qu'elles croient et leur capacité d'en faire communication. Ce moment — qui est toujours aussi celui de la grâce — où s'accomplit l'extension du mystère du Christ aux dimensions du monde est inséparablement souffrance et joie. Pour donner corps à ce propos, sera analysée une représentation vietnamienne de la Croix qui utilise des éléments culturels et religieux non chrétiens : on y voit l'arbre de vie enraciné par le Sauveur lui-même capter et relancer pour une libre circulation les multiples souffles de l'Esprit.

« J'aime bien Jésus, tel qu'on le voit dans les évangiles. Il se projette en homme authentique, sur une terre bien humaine. Ce n'est pas ce qui l'empêcherait d'être pleinement le Fils de Dieu. Je trouve très convenable et normal que celui qui habite une lumière inaccessible, noire à mes yeux, se trouve bien de résider dans l'insondable de l'homme et préfère l'homme, temple qu'il a fait de ses mains, à je ne sais quel temple fait de main d'homme. Ce qu'on appelle savamment la transcendance de Dieu doit lui faciliter ce qu'on nomme, non moins savamment, son immanence. C'est la moindre des choses, pour l'homme, de laisser à Dieu le soin de décider ce qu'il peut, théologiquement, faire ou ne pas faire. Si la Toute-puissance veut jouer à qui perd gagne, selon les règles d'un jeu qui n'est pas le nôtre, faut-il tenter de s'y opposer ? J'aime bien que Jésus ait une mère comme tout le monde, qu'il ait un père aussi et comme, de toute manière, il n'est rien sans son Père, cette double paternité, d'un point de vue qui lui est personnel, me semble tout à fait souhaitable. Ce qui me plait beaucoup, c'est cette manière de tenir solidement à toute l'humanité, en étant le rejeton d'un rameau juif. Juif ? Pourquoi pas ? S'il fallait qu'il soit d'une race, d'une nation, d'un peuple et d'une famille, il n'y a rien de mal à ce que cette nation ait eu une alliance avec le Ciel. Nous autres Chinois, toutes nos dynasties avaient un mandat donné par le Ciel. S'il fallait qu'il apparaisse comme un roi possible pour remettre tous les rois

de la terre à leur place, pourquoi pas Fils de ce David dont l'histoire d'ombre et de lumière parlait infiniment au cœur des Juifs ? Il serait né à Bethléem et non à Pékin, ce n'est pas sans signification ni sans importance, mais pour nous, peu importe : avec l'humanisme qui nous caractérise, nous aurions tendance à penser que c'est bien ainsi. S'il était né en Chine, les Occidentaux auraient dit : " C'est un Chinois, comme c'est curieux ", et ils seraient passés à autre chose, avec la légèreté qu'on connaît bien. Non, né où on voudra, au milieu des Juifs, des Grecs ou des Romains, pourvu qu'on ne nous demande pas de nous faire Juifs, Grecs, Romains ou Occidentaux : nous ne sommes pas, nous, racistes. Si nous avons un complexe de supériorité, notez que nous ne sommes pas les seuls. Il en faut bien pour survivre au milieu de tous ceux qui n'en manquent pas ! D'ailleurs, quand l'occasion nous a été donnée de devenir les disciples du seigneur Bouddha, nous n'avons pas fait semblant de croire qu'il était né en Chine. Pourvu qu'on nous laisse raisonner selon notre logique, ressentir à notre manière et imaginer à notre fantaisie le détail de l'existence, pour peu qu'on ne nous en demande pas plus qu'il ne faut pour être comptés parmi les disciples de Jésus et les fidèles d'une doctrine, d'une pratique et d'une Eglise vraiment universelles, ce Jésus, homme sans limite et vertu de Dieu, montrez-le nous et cela nous suffit ».

Tel pourrait être le discours chinois sur l'entrée de l'Evangile en Chine.

la vérité de la parole dans la différence des langages

L'Europe, ou si l'on préfère, l'Occident, et l'Eglise, jusqu'au milieu du siècle, ont présenté les apparences d'une unité culturelle et proposé des modèles qui se sont imposés dans le reste du monde. Ce temps est révolu. Certains célèbrent ce renouveau, d'autres pleurent le passé. Il est plus sage d'éviter des excès, qui sont avant tout des manifestations de l'âge ou du tempérament. Il est plus sain et plus propre à l'esprit chrétien d'accepter l'éclatement de la civilisation et de croire qu'il contient des promesses dont l'accomplissement dépend de nous. On avait l'habitude, dans la période préconciliaire, de considérer que l'évangélisation d'empires culturels tels que le Japon, l'Inde ou la Chine devait se faire à partir des formules dogmatiques, des règles morales et d'une discipline d'Eglise qui, étant consacrées par la tradition, ne pouvaient subir d'altération. En un sens, on ne se trompait pas. Ce qui rejoint l'homme, à la source même de sa vie, ne saurait tellement changer, et toute concession qui serait une compromission, non seulement n'avancerait pas les affaires du Royaume

de Dieu, mais introduirait une perversion de l'action apostolique dont les peuples ne se relèveraient pas facilement. Fort de cette assurance inattaquable, on poussait trop loin une situation où l'absence de communication culturelle bloquait net toute évangélisation. Car, transmettre l'enseignement de Jésus et les conseils évangéliques ne doit pas faire oublier cette donnée : la nécessaire novation de l'esprit humain et l'inévitable révolution des mœurs. Toute novation n'est pas pour le bien et toute révolution n'est pas un progrès, mais — et c'est le point important —, bonnes ou mauvaises, de telles évolutions sont des faits qui modifient les cultures et les conditions de leur évangélisation.

Il n'y a pas de transformations de la société sans causes, et les causes contiennent un enseignement. Cet enseignement projette à son tour une lumière sur la tradition. La tradition, éclairée sous un angle où l'on n'avait pas l'habitude de se poster, laisse apparaître les conditionnements culturels de toutes les formulations doctrinales, morales et juridiques. Au lieu de tenir pour immuable dans son expression ce qui n'est immuable que comme mystère de Dieu visé par nous, il vaudrait mieux formuler à nouveau, devant les esprits non prévenus des païens, les réalités les plus essentielles de la foi et de la charité, avec l'espoir que « Dieu qui aime les païens » et les païens qui aiment Dieu entendent, par delà ce que nous avions coutume de répéter, ce que l'Esprit dit au cœur, en son langage d'autant plus pertinent qu'il est « ineffable », d'autant plus implorant qu'il n'est qu'un « gémissement » : « *L'Esprit lui-même intercède pour nous en des gémissements ineffables* » (Rm 8, 26). C'est maintenant seulement qu'on peut entrer dans la question des questions : qu'est-elle donc, l'acculturation de la foi ? Elle n'est pas, on vient de le dire, un petit ensemble de concessions de façade pour se concilier les païens. Elle n'est pas la « réduction » de la différence culturelle, comme une armée en campagne réduirait une poche de résistance. Elle est simplement une parole plus vraie, dans un langage que des éloignements dans le temps ou le lieu font différent, entre celui qui parle au nom de la foi et celui qui n'obéit à toute parole qu'à cause de la foi.

Il est en effet certain que ce ne sont pas nos paroles qui amènent à la foi, c'est la grâce prévenante de Dieu qui emprunte la voie de notre humanité pour rejoindre l'humanité de tout homme, toujours mystiquement précontenue dans celle du Fils. La médiation culturelle est donc la condition nécessaire, en soi insuffisante, pour que la connaissance de Dieu atteigne ceux qui ne se refusent pas à elle. La barrière des préjugés, que deux cultures dressent l'une en face de l'autre, doit s'abaisser et nous devons

travailler avec acharnement à la destruction du « mur » entre les non-chrétiens et les chrétiens. Ce mur, le Christ l'a renversé, mais il se reconstruit de lui-même. Ce serait simple prudence d'affirmer que ce ne sont pas seulement les païens qui ne sont pas disposés comme il conviendrait. Nous-mêmes, nous ne le sommes pas nécessairement, si nous adhérons à ce que nous proposons sans nous préoccuper de la qualité de nos modes de proposition eux-mêmes. S'il nous faut parler avec assurance quand nous offrons l'or de l'intimité avec Dieu, germe et terme de notre être, c'est aussi avec crainte et tremblement que nous devons le faire, persuadés que ce n'est pas ce que nous disons qui compte, mais ce que nous voulons et devons annoncer.

Fréquenter quelqu'un qui ne relève pas de la même culture que nous est une expérience qui montre assez la réalité de l'obstacle à franchir. La connaissance, même très parfaite, des langues ne produit pas de soi une communication parfaite des esprits, laquelle dépend beaucoup plus de la qualité des personnes que de la perfection de la seule connaissance linguistique. On peut, sans jeu de mot, craindre que les langues qui servent les cultures les desservent en proportion. Ce ne sont pas des équivalents verbaux qu'il faut échanger, ni même des contenus mentaux qu'il faut faire passer entre deux interlocuteurs, ce sont deux approches différentes à l'origine (et qui peuvent le demeurer) d'un moment de conscience : lui seul crée, par la force même de l'Esprit de Dieu dans nos esprits, une communauté de vie et une adhésion de l'être. Si les mots ont un arrière-plan, c'est précisément cet arrière-plan, fût-il de pur silence, qu'il faut mettre en communication de part et d'autre. On voit que, sans remettre forcément en question les formulations qui sont la matérialité du langage, c'est ce que désigne le vouloir-parler qui importe : ce qu'on dit n'est que le moyen de dire ce qui ne se dit pas, mais se vit.

enraciner l'arbre de vie

Ce n'est pas une nouveauté, simplement une exigence oubliée par tout le monde, qu'il faut souffrir beaucoup, non dans la chair des corps nécessairement, mais dans la chair des esprits, pour que le mystère du Christ s'accomplisse en gagnant les extrémités du monde. Une fois que le Christ s'est volontairement laissé étendre sur une croix, il faut encore que cette croix qui le porte grandisse, fleurisse et fructifie, que sa tête et ses bras s'étendent jusqu'à toucher les quatre pôles, et que la Terre avec ses tourments et son infinie bigarrure de cultures s'unisse au Ciel qui étend sur elle un manteau de bénédictions.

Tout en écrivant, je regarde une étonnante représentation de ce mystère de vie, issue de la souffrance, qu'un ami inconnu m'apportait au début de l'après-midi. C'est un écran d'inspiration chrétienne contre les mauvaises influences : il reprend le sentiment de beaucoup d'Orientaux, Chinois, Vietnamiens, Coréens, Japonais, que le mal n'est pas une abstraction inventée par les moralistes chrétiens ou autres, mais une perversion létale du courant de vie qui s'échappe en permanence de la Divinité. L'écran circulaire de belle dimension est porté sur un pied, comme en ont les sphères armillaires. C'est un laque d'une très bonne facture, artistiquement incrusté de nacre. L'époque n'est pas facile à préciser, probablement la deuxième moitié du XIXe siècle. Si, comme on peut le croire, le décor est d'inspiration authentiquement vietnamienne et non la simple vietnamisation d'un modèle occidental, il est une interprétation du mystère de la Croix par une culture dont les origines ne sont pas chrétiennes. Mais pour mieux le comprendre, il faut dire, avec un certain détail, ce qui est représenté.

La croix est le fût d'un cerisier du Japon, au tronc frémissant, plein de ces fentes caractéristiques d'où s'échappent, pense-t-on, les influx de la vie ; son haut est couronné d'une végétation et d'une floraison gracieuses, compliquées, mais esthétiques par la légèreté de la composition. Deux branches forment un axe transversal dont les extrémités sont semblablement ornées des signes de la fécondité ; à la croisée, un motif de quatre feuilles renforce encore l'impression d'ampleur, que reprend à sa manière le pied puissant, pour faire entendre la solidité de l'enracinement. De tout son poids, cette croix s'incline sur un personnage encore plus étonnant qui développe visiblement un grand effort pour l'enraciner dans un monticule, lui-même décoré d'une rocaille fleurie. L'homme est un roi, il porte un diadème dont la crénelure est un motif original net et fort. Le visage n'est pas orientalisé, c'est un étranger. Le bas est mangé par une barbe bouclée, inconnue en Asie ; le nez est fort et rejoint le front d'un seul trait arqué, l'œil n'est pas vietnamien ou chinois, l'oreille est un orifice assez grossièrement dessiné. Bref, on retrouve la représentation des étrangers par les Asiatiques. La tête est prise dans une collerette de feuilles de vigne aux nervures prononcées qui va jusqu'aux épaules. Quelques feuilles sur le dos et sur les hanches évoquent la forme du corps. Les membres inférieurs, le bras gauche visible et la main droite ne sont que des vrilles, où sont accrochées de rares feuilles de petites dimensions. Les extrémités des pieds et des mains sont marquées par des volutes doubles, opposées, qui sont à la fois des vrilles et une suggestion de souffles : les vrilles ne sont que la matérialisation végétale de la puissance de vie. Le roi, penché en avant,

équilibre le poids énorme de la croix. Son rôle actif n'en est pas moins de la planter fortement de ses deux mains puissantes.

Ce Christ, désormais triomphant, est un empereur chinois. Il rappelle Fu Xi et Shen Nong qui furent les ancêtres mythiques d'abord des Chinois, puis des Vietnamiens, dans la mesure où ceux-ci ressentent encore une origine commune avec les premiers. Les représentations de Fu Xi le montrent comme la débordante incarnation de la vertu du bois qui s'échappe en une chevelure fournie, cascadant sur les épaules et, de son ruissellement à partir des épaules, formant autour de lui une cape de mille-raies dont la frange vrille et virgule à l'infini. D'une manière assez semblable, mais avec plus de sobriété, Shen Nong est vêtu d'un habit végétal dont la partie supérieure est une collerette de feuilles également, celle qui orne déjà des poteries funéraires anthropomorphes à la limite de la préhistoire et de l'histoire chinoise (site de Banpo, 2.000 avant J.-C.). Devant cette image vietnamienne, on pense à l'arbre de vie au milieu du jardin d'Eden planté à l'Orient, et plus encore à cet « *arbre de vie, au milieu de la place, de part et d'autre du fleuve, qui fructifie douze fois, une fois chaque mois ; et ses feuilles peuvent guérir les nations* » (Ap 22, 2).

dimensions de la croix

De cette image que je viens de détailler, faute de pouvoir la montrer, je veux tirer quelques enseignements. Ce n'est possible qu'en alignant les uns sous les autres quelques traits qui en forment la signification globale.

Cet écran reproduit une interprétation qui a très probablement son origine dans la culture des vieux chrétiens du Vietnam.

La croix est l'arbre de vie destiné à envahir le monde, non par la seule vertu de son enracinement dans la terre natale, mais parce qu'elle est plantée par le Sauveur lui-même.

C'est l'Esprit vivifiant de Jésus, véritable vigne de l'humanité, qui circule dans la croix et lui donne de ne pas être un arbre quelconque.

L'implantation solide des mains mêmes du Sauveur est le symbole de l'Incarnation dans la profondeur d'une culture. La montée de la croix vers un ciel figuré par le disque où elle s'inscrit n'est possible que grâce à cette Incarnation.

Il n'y a pas de limite à cette croissance, sinon les limites du monde s'il en a, parce que c'est la puissance transcendante de Dieu qui opère la poussée.

Plutôt que de se demander comment l'immanence de Dieu ne s'oppose pas à sa transcendance, il serait plus simple de reprendre, dans un esprit évan-

gélique enfin débarrassé de ce qui ne lui appartient pas, le mystère même du salut par la croix qui fut l'unique prédication de Paul : je ne veux plus savoir que Jésus et Jésus crucifié.

La croix intéresse le destin de l'univers tout entier, les anges eux-mêmes tournent leur regard vers elle, en signe de vénération.

Tout à l'entour de la croix, le sol terrestre porte ses fleurs et ses fruits parce qu'il est souterrainement en communication avec les racines de l'arbre de vie.

L'arbre de vie, prunier ou cerisier du Japon (de la même famille), est un bois délicat mais vivace. Sur l'écorce on remarque la multitude des fentes, orifices, pores, qui indiquent une respiration où les souffles de vie circulent librement.

Ce n'est pas par son corps visible, limité aux conditions de sa vie terrestre, que le Christ communique sa vie au monde, mais par un corps mystérieux, entièrement animé par les souffles de l'Esprit Saint qui le pénètre depuis sa formation et, avec une plénitude de magnificence, depuis la Résurrection.

On est encore plus impressionné par la valeur culturelle de cet objet quand on sait que, pour le monde sino-vietnamien, pour les cultures apparentées à la culture chinoise et pour cette culture même, les origines du pouvoir de donner la vie sont présentes dans le mythe de Fu Xi et dans celui de Shen Nong, le divin laboureur, et que ces empereurs furent précisément les dispensateurs de la culture, dans la mémoire des Chinois.

claude larre

l'asie non sémitique
face aux modèles occidentaux d'inculturation

Pour comprendre ce qui s'est passé dans la rencontre du christianisme et de l'Asie, il faut expliquer l'échec qu'y ont subi les modèles d'inculturation qui avaient réussi à implanter l'Eglise en Occident. L'opération qui avait consisté pendant la période patristique, puis scolastique, à isoler culture, philosophie et religion païenne pour utiliser les deux premières au service de la foi chrétienne est impraticable dans le contexte asiatique, ou alors elle conduit à des résultats pour le moins contestables. En revanche, le processus de christianisation qui tend à donner un accomplissement transcendant à des religions de type cosmique aurait peut-être obtenu les mêmes succès qu'en Europe du Nord, si l'essentiel de ce travail n'avait déjà été réalisé en Extrême-Orient par les grandes religions métacosmiques qui s'y sont installées. En fait, il ne reste qu'une direction féconde : forger une identité ecclésiale indigène en assimilant les perspectives sotériologiques de ces religions et en révélant leur signification christique. L'un des chemins les plus sûrs pour y parvenir est ouvert par la tradition monastique : commune aux deux univers religieux, elle allie la quête de la Réalité transcendante et la présence militante avec les pauvres dans la ligne de l'agapè. Le christianisme aura un avenir en Asie pour autant que libération et inculturation iront de pair.

Chaque fois qu'une théologie de l'inculturation fait appel à l'Ecriture et à la Tradition, elle devrait d'abord reconnaître clairement que, dans aucun de ces deux aspects de l'unique source de la Révélation, ne se trouve consigné le moindre exemple patent de confrontation significative entre l'Eglise et les principaux courants religieux de l'Asie non sémitique. Si Paul avait fondé une communauté à Bénarès et lui avait adressé une lettre, nous aurions là une norme scripturaire à laquelle nous conformer. A supposer même que l'Eglise primitive ait pu avoir une expérience de ce genre avec les « chrétiens de saint Thomas » au Kérala ou avec les Nestoriens de l'Asie centrale, le fait n'en demeure pas moins que doctrines et opinions des premiers siècles, accréditées comme tradition faisant autorité, se sont formées presque exclusivement par la rencontre avec les mondes sémitique, grec et romain, en aucun cas par une confrontation avec l'univers religieux de la Chine et de l'Inde. Comme nous l'établirons, la plupart des Eglises asiatiques n'ont aucun précédent à suivre, elles sont appelées purement et simplement à créer du nouveau.

I

les modèles gréco-romains d'inculturation : inapplicables en asie

L'européanisation du christianisme, qui a accompagné la christianisation de l'Europe, est *en elle-même* un excellent paradigme d'indigénisation. Elle laisse apparaître au moins quatre strates de traditions qu'on peut recenser ainsi :

1. Le modèle latin : incarnation dans une *culture* non chrétienne
2. Le modèle grec : assimilation d'une *philosophie* non chrétienne
3. Le modèle nord-européen : adaptation à une *religion* non chrétienne
4. Le modèle monastique : participation à une *spiritualité* non chrétienne.

L'ordre de cette énumération va dans le sens de la pertinence croissante des modèles pour le cas de l'Asie. Assez curieusement, les deux exemples types toujours cités en faveur de l'inculturation, depuis De Nobili et Ricci, sont les deux premiers, ceux justement qui, à notre avis, s'appliquent le moins bien à l'Asie. Cette affirmation se fonde sur quatre arguments.

des procédés devenus impraticables

Premièrement, la théologie des religions qui imprègne la tradition gréco-latine n'est d'aucun secours en Asie, sans compter qu'elle est incompatible avec les perspectives en honneur depuis Vatican II. Sur les religions qui n'étaient pas judéo-chrétiennes, les Pères de l'Eglise ont soutenu des positions qui se ramènent à un rejet instransigeant ; peut-être avaient-ils d'ailleurs des raisons valables [1]. Ils ont estimé que seules la *culture* romaine et la *philosophie* grecque étaient dignes d'être assumées par l'Eglise, c'est-à-dire susceptibles d'être rachetées par le Christ de l'emprise diabolique de la *religion* païenne. Ils semblent avoir inspiré tout le courant théologique du « Christ-contre-les-autres-religions » qui a dominé la pensée chrétienne pendant des siècles (y compris De Nobili et Ricci) et qui a persisté probablement jusqu'à ce que quelques penseurs indiens, à la fois chrétiens et hindous, sèment les premières graines d'une théologie du « Christ-des-

1. A. LUNEAU, o. m. i., « Pour aider au dialogue : les Pères et les religions non chrétiennes », Secretariatus pro non Christianis, **Bulletin** 7, mars 1968, pp. 5-18.

religions » au XIXe siècle [2]. Ce nouveau courant s'est manifesté sous une forme mitigée dans les documents de Vatican II, et les écrits des derniers papes continuent de le développer [3].

Deuxièmement, séparer religion et culture (comme ce fut le cas pour le christianisme latin) ou religion et philosophie (comme dans le christianisme grec) n'a pas grand sens pour la société asiatique. Ainsi dans le contexte indien, la culture et la religion sont les facettes étroitement imbriquées d'une doctrine de salut dont les divers éléments sont inséparables et qui se présente à la fois comme une conception de la vie et comme un chemin de délivrance : on a là une philosophie fondée sur une vision religieuse du monde tout autant qu'une religion nourrie d'une philosophie de l'existence [4].

Le terme même d'inculturation, d'origine et d'inspiration catholiques romaines, s'est construit sur cette dissociation entre la culture et la religion qui est spécifique du monde latin [5]. De ce fait, il peut signifier — c'est ce qui se produit souvent — l'insertion de « la religion chrétienne moins la culture européenne » dans une « culture asiatique moins la religion non chrétienne ». Précisément, cette opération est inconcevable dans le contexte indien évoqué plus haut où ce qui semble possible et même nécessaire n'a rien à voir avec une inculturation de ce type, mais tendrait à être une « enreligionisation » de l'Eglise. Je sais combien cette façon de poser le problème heurte la sensibilité latine. Même un théologien bien informé et ouvert comme le P. Congar, qui fait un effort sérieux pour reconnaître la valeur des axes théologiques proposés par des Indiens, tels Amaladoss et Panikkar (notamment leur insistance sur un *christianisme hindou*

2. Pour un aperçu historique, cf. A. PIERIS, s. j., « Der Ort der nichtchristlichen Religionem und Kulturen in der Entwicklung einer Theologie der dritten Welt », **Zeitschrift fur Missionswissenchaft und Religionswissenschaft** 4, 1982, pp. 243-245, 249-253.

3. Dom Simon Tonini, o. s. b., a montré qu'en s'intéressant de plus en plus aux autres religions, les papes sont passés d'une ouverture plutôt condescendante à une admiration positive et non dissimulée : **The Church, Non-Christians, Monks,** St Louis, U. S. National Centre for Aide Intermonastère, 1982.

4. Pour une réflexion théologique sur ce thème, cf. A. PIERIS, « Towards an asian Theology of liberation : some religio-cultural guidelines », traduit en français sous le titre « Religion et culture » dans l'ouvrage **Dieu en Asie** (V. Fabella, éd.), Paris, Ed. Karthala, 1982, pp. 67-90.

5. Dans son étude sérieuse sur l'origine et le sens du terme « inculturation », F. Clark, s. j., estime que le jésuite J. Masson a été l'un des premiers à en introduire l'usage dans la missiologie contemporaine : F. CLARK, « Making the Gospel at home in the asian culture », **Teaching all nations** 13, 1976, nº 3, p. 149, note 5.

plutôt qu'indien), met en garde contre « un subtil, mais réel danger » de syncrétisme et contre une foi chrétienne «contaminée» (*sic*) par une religion non chrétienne [6]. Décidément les théologiens indiens et leurs collègues occidentaux mènent leur réflexion selon deux schèmes complètement différents.

la théorie instrumentaliste

Troisièmement, le modèle gréco-romain a légué à l'Eglise ce que j'ai analysé ailleurs comme une « théorie instrumentaliste » de l'inculturation, tenue pour acquise par la théologie occidentale [7]. Ainsi la *philosophie* grecque, une fois extraite de son contexte religieux originel, devient disponible pour servir la *religion* chrétienne, comme une sorte d'outil nécessaire à la formulation de sa doctrine : elle se fait *ancilla theologiae* (servante de la théologie), selon l'image familière au Moyen Age, qu'employait déjà Clément d'Alexandrie à la fin du IIe siècle et qui trouva sa forme classique avec l'interprétation allégorique de *Deutéronome* 21, 10 sv. par Pierre Damien [8]. Dans ce passage, Dieu autorise les Israélites à prendre pour épouse telle captive ennemie remarquablement belle aussi longtemps qu'elle peut rendre service. L'emporter sur une autre religion et requisitionner la philosophie séduisante qu'elle inspirait pour la mettre à son propre service, voilà la base d'une politique qui a fini par constituer la tradition occidentale de la théologie savante.

Or, il se trouve que, face à l'Asie, ce procédé est inefficace, pour ne pas dire plus. Détacher une philosophie de la doctrine de salut qui est son terreau revient à lui ôter la vie. Quant à utiliser une philosophie morte

6. Y. CONGAR, « Christianity as faith and culture », **East asian pastoral Review**, 1981, nº 4, p. 313. Citation faite d'après la traduction anglaise dont le texte original est le suivant : « *Or le danger est d'autant plus subtilement réel qu'en fait — et c'est normal — les cultures dans lesquelles il faut faire s'implanter et s'exprimer la foi sont des cultures imprégnées de religion, liées à des religions, souvent en grande partie créées par elles. Si des peuples refusent la foi parce qu'elle leur apparaît liée à une culture étrangère, la foi se laisserait-elle contaminer par une autre religion parce qu'elle veut s'exprimer dans une culture autochtone ? Il y a là un vrai problème* » (« Christianisme comme foi et comme culture », **Evangelizzazione e cultura, Atti del Congresso internazionale di Missiologia, Roma, 5-12 ottobre 1975**, Pontificia Universita Urbaniana, 1976, pp. 96-97).
7. A. PIERIS, « Western Christianity and Eastern Religions. A theological reading of historical encounters », **Cistercians Studies** 1, 1980, pp. 50-66 et 2, 1982, pp. 150-171.
8. Comme le remarque W. PANNENBERG, **Theology and Philosophy of Science**, London, 1976, p. 10.

pour élaborer un système théologique chrétien, c'est un exploit intellectuel qui ne saurait satisfaire que les amateurs de ce genre d'exercices. On en a un exemple magnifique dans le traité de David Snellgrove sur « la théologie de la bouddhéité »[9].

Si cette manière typiquement hellénique de réduire une philosophie au rôle d'instrument se révèle stérile quand on veut l'appliquer en Asie, la pratique latine qui inflige le même traitement à une culture non chrétienne en l'embauchant au service du christianisme risque d'être non seulement inefficace, mais vraiment destructrice, dans la mesure où elle aboutit à une sorte de « vandalisme théologique » contre lequel nous avions mis en garde les théologiens asiatiques il y a plusieurs années[10]. Ces craintes se sont trouvées confirmées par des nouvelles récentes : en Thaïlande, les bouddhistes ont réagi avec amertume et indignation en dénonçant comme une usurpation le fait que l'Eglise avait utilisé dans sa liturgie un certain nombre de leurs symboles sacrés. Cette conception de l'inculturation dégage un fort relent de sans-gêne, voire de mépris, envers la matrice sotériologique qui nourrit le symbolisme des religions non chrétiennes ; dès lors, elle s'expose facilement au reproche de n'être qu'une forme camouflée d'impérialisme.

l'inversion des rôles historiques

La quatrième raison, la plus décisive, se laisse découvrir quand nous nous demandons pourquoi le modèle gréco-romain a réussi en Europe tandis qu'il échoue en Asie. Il est évident que c'est parce que les circonstances historiques de l'expansion de l'Eglise à travers le bassin méditerranéen sont radicalement différentes du contexte asiatique au XX[e] siècle. Ce modèle a suscité un processus d'indigénisation qui était viable et même légitime, étant donné que le contexte socio-politique était alors marqué par la décadence du culte impérial et l'essor du christianisme. De fait, grâce à son inculturation, l'Eglise a évité à la culture des Grecs et des Romains de finir ensevelie dans les archives archéologiques.

C'est juste le contraire qui se vérifie en Asie. La religion impériale aujourd'hui en crise n'est autre que le christianisme importé avec la colonisation, alors que la religion de ceux qu'on appelle païens connaît un regain de vitalité : elle s'avère être non seulement une force socio-politique capable

9. D. SNELLGROVE, « Interprétations traditionnelle et doctrinale de la bouddhéité », Secretariatus pro non Christianis, **Bulletin** 13, mars 1970, pp. 3-26.
10. A. PIERIS, **Dieu en Asie, op. cit.,** (note 4).

d'articuler l'identité nationale de quelques-uns des pays décolonisés, mais aussi un courant de spiritualité assez vigoureux pour parcourir en tous sens l'Occident post-chrétien.

Resituée sur cet arrière-fond, la fièvre d'inculturation pourrait bien se lire comme un effort désespéré de dernière heure pour donner une façade asiatique à une Eglise qui a échoué à s'enraciner vraiment dans le sol de ce continent. Son échec est venu de ce que personne n'a osé briser le vase gréco-romain dans lequel s'est confinée son existence depuis quatre siècles, telle un *bonsai* rabougri ! Il n'est pas étonnant dans ces conditions que les non-chrétiens manifestent à l'égard de tout le mouvement d'inculturation une méfiance égale au scepticisme d'un certain nombre de théologiens [11]. Un bouddhiste, prêtant sa voix à une réaction largement répandue parmi ses coreligionnaires, met ainsi en question la « bonne foi » de l'Eglise : « *Ce qu'on appelle l'indigénisation... paraît être une manœuvre tactique plutôt qu'une prise en compte respectueuse et admirative des valeurs indigènes. En d'autres mots, elle a tout l'air d'un camouflage auquel on recourrait pour désagréger la masse impressionnante des bouddhistes et pour les soumettre à un prosélytisme que rendent possible les importantes ressources financières de l'Eglise. On peut la comparer à la tactique du caméléon qui ne prend les couleurs de l'environnement que pour mieux tromper sa proie* » [12].

II

le modèle nord-européen de christianisation : trop tard pour l'asie

Si donc les premiers siècles n'indiquent pas la direction à suivre pour que l'Eglise se trouve chez elle en Asie, en revanche l'expérience du Haut Moyen Age semble offrir au moins une analogie utile pour *comprendre* le contexte asiatique. Dire jusqu'où ce troisième modèle est aujourd'hui applicable à ce contexte, c'est évidemment une toute autre affaire.

11. Les raisons de ce scepticisme se trouvent dans A. PIERIS, « Asia's non semitic Religions and the mission of the local Church », **The Month**, London, nº 3, mars 1982, pp. 83-85.
12. G. VITANAGE, « The new look with a note : a Comment of Fr Mervyn Fernando's article on 'Is Adaptation outmoded ?' », **Quest**, Colombo, nº 3, mars 1969, pp. 80-81.

Les points de comparaison sont les sociétés à clans de l'Europe du Nord au début de l'époque médiévale et les sociétés tribales qui survivent encore en Extrême-Orient. Dans chaque cas, la culture est fondamentalement religieuse et d'une religiosité essentiellement *cosmique* (terme que nous substituons délibérément à celui d'animiste utilisé par les anthropologues). Elle s'oppose alors aux religions *métacosmiques*, celles qui postulent l'affirmation d'une Réalité transphénoménale, exerçant une action immanente au cosmos et ouvrant au cœur de l'homme une voie de salut, soit par l'*agapè* (amour rédempteur), soit par la *gnose* (connaissance salvatrice). Dans la ligne de l'agapè, on aurait la foi juive et chrétienne, dans la ligne de la gnose, les formes monastiques de l'hindouisme, du bouddhisme et du taoïsme.

une inculturation déjà accomplie avant le christianisme

Avant de pousser plus loin le rapprochement entre le prototype européen et la situation courante en Asie, il faut d'abord poser un axiome anthropologique tout à fait fondamental : les deux types de religion, cosmique et métacosmique, sont entre eux en rapport de complémentarité naturelle. En fait, il est impossible que le second type s'enracine solidement, donc s'inculture, dans des sociétés tribales en prétendant éliminer leur terreau de religion cosmique ; de son côté, cette dernière s'ouvre, au terme de son dynamisme spirituel, en une attente de l'orientation transcendante qu'apporte la religion métacosmique. La question n'est donc pas de remplacer l'une par l'autre, mais d'achever l'une en l'autre de manière à ce que naisse une sotériologie à deux dimensions : ainsi sera maintenue une saine tension entre l'ici-maintenant cosmique et l'au-delà métacosmique.

On peut se demander si ce n'est pas cette forme d'inculturation qui a permis au christianisme de se trouver chez lui, non seulement au Nord, mais peut-être aussi au Sud de l'Europe : une sève de religiosité cosmique ne circulait-elle pas sous le placage de la civilisation gréco-latine ? Cette hypothèse trouve une confirmation indirecte dans la théorie très séduisante de Jean Delumeau : à ses yeux, Réforme et Contre-réforme furent des mouvements de conversion drastiques qui s'appuyèrent l'un et l'autre sur la conviction que les masses rurales de l'Europe du XVIe siècle n'étaient pas encore vraiment débarrassées de leur paganisme pré-chrétien (d'aucuns allant même jusqu'à penser que l'Italie était aussi païenne que l'Inde !). Dès lors l'attitude réservée de l'Eglise face au problème des missions en Asie à cette époque — notamment dans l'affaire des rites malabars et

chinois — s'expliquerait en partie par son opposition inflexible au paganisme encore installé sur ses propres terres [13].

On souligne ainsi que le mode d'inculturation qui s'est pratiqué durant le Haut Moyen Age est encore valable aujourd'hui en Extrême-Orient, partout où la religion cosmique survit en sa forme originelle, sans avoir été domestiquée par quelque autre religion métacosmique. Mais en fait, elle ne subsiste qu'en de très rares poches, car les autres religions ont précédé le christianisme de plusieurs siècles et elles ont quasiment achevé pour leur propre compte ce processus d'inculturation que les Eglises ont mené à bon terme en Europe. La croyance aux *Deva* dans le Sud asiatique, la religion du *Bon* au Thibet, l'adoration du *Nat* en Birmanie, le culte *Phi* en Thaïlande, au Laos et chez les Khmers, le confucianisme associé à la vénération des ancêtres au Vietnam, en Chine, en Corée, le shintoïsme au Japon : autant de religions cosmiques qui ont procuré un sol très fertile aux grandes religions monastiques qui s'y sont implantées et ont enfoncé du même coup profondément leurs racines dans l'*éthos* asiatique. L'histoire le montre, la sociologie l'explique : lorsqu'une religion métacosmique a réussi son inculturation dans une société clanique, il est très difficile à une religion du même type de la déloger, à moins de recourir à un usage prolongé de la force, autrement dit, à des méthodes *irreligieuses* de conversion [14]. Ce phénomène signifie qu'en Asie le christianisme est entré en scène un peu trop tard, sauf peut-être aux Philippines et en quelques régions de l'Inde du Sud et de l'Asie du Sud-Est où des sociétés tribales avaient gardé intactes leurs religions cosmiques. Le modèle de christianisation nord-européen se révèle donc, lui aussi, démodé pour la plus grande partie de ce continent.

le baptême dans les eaux religieuses d'asie

Pour commencer à marcher dans la bonne direction, une condition s'impose : cesser de concevoir l'inculturation comme une expansion ecclésiastique dans des cultures non chrétiennes et comprendre qu'il s'agit de forger une identité ecclésiale indigène du sein même des *perspectives de salut*

13. J. DELUMEAU, « Les Réformes, la protestante et la catholique, ont imposé aux masses la religion de l'élite », notes prises à une conférence au Collège de France le 13 février 1975, parues en **Informations catholiques internationales**, 2 mai 1975, pp. 21 sv.

14. Une présentation détaillée de ce point de vue par A. PIERIS, « Der Ort der nichtchristlichen Religionen... », **art. cit.** (note 2), pp. 255-258 ; ID., **Dieu en Asie**, **op. cit.** (note 4).

des religions asiatiques. Je voudrais alors signaler trois poteaux indicateurs qui nous ont déjà aidés à avancer sur cette nouvelle piste.

1. La sotériologie à deux dimensions des religions non chrétiennes réalise un équilibre entre notre implication dans le monde présent et l'orientation métacosmique vers un Avenir qui relativise sans cesse l'ici-maintenant : elle nous offre ainsi un cadre de références tout prêt pour y insérer notre spiritualité, notre liturgie, le témoignage ecclésial, l'engagement dans la société et les formulations théologiques.

2. La théologie asiatique n'est pas le produit de spéculations, elle est un processus d'explication, plus précisément elle s'élabore comme révélation du sens christique des combats pour la libération menés par des non-chrétiens.

3. Dans la mesure où nous ne faisons qu'expliciter une théologie implicitement présente et active dans les religions de salut non chrétiennes, la démarche adoptée ne consiste nullement à réduire les schèmes non chrétiens au rôle d'instruments à notre service, mais à opérer une véritable assimilation moyennant le partage de l'*ethos* non chrétien. Il s'agit d'un baptême dans ce Jourdain qu'est la religion de nos précurseurs orientaux, d'une sorte de *communicatio in sacris* qui permet au petit troupeau du Christ de se nourrir librement des pâturages d'Asie sur lesquels il a erré sans but pendant des siècles. Il n'y a là aucun danger de vandalisme théologique [15].

Puisque j'écris pour des lecteurs francophones, il me semble tout indiqué de rappeler l'exemple de ce moine bénédictin, Swami Abhishiktananda (Henri Le Saux) : son teint clair et son accent français étaient bien les seules traces de son passé européen après son immersion baptismale dans les eaux de l'hindouisme. Il a si parfaitement assimilé la spiritualité hindoue (qui est une théologie au sens premier d'expérience de Dieu) que tout ce qu'il a exprimé du mystère du Christ (qui est de la théologie au sens second de discours sur Dieu) s'impose comme point de repère indispensable pour une Eglise en quête du visage asiatique du Christ.

15. Réflexion biblico-théologique sur cette méthode théologique par A. PIERIS, « Asia's non semitic Religions... », art. cit. (note 11), pp. 87-90.

III

le modèle monastique : au plus près du génie de l'asie

La tradition monastique est précisément le lieu où l'Orient est présent à l'Occident dans le silence créateur.

Je ne prends pas ici Orient et Occident d'abord au sens géographique, mais je vise deux requêtes humaines, incomplètes l'une sans l'autre, qui se manifestent au niveau des phénomènes historiques comme *gnose* dans les religions non bibliques et comme *agapè* dans les religions bibliques. En effet, même au sein de l'orthodoxie chrétienne s'est imposé un courant gnostique pleinement valable, si « *les " gnoses " hérétiques ne sont que des broderies à l'entour de cette ligne continue* » [16].

le contre-poids de la tradition monastique

Pendant les siècles où le monachisme s'est formé, la spiritualité gnostique non chrétienne a été lentement filtrée et progressivement assimilée par la religion des moines fondée sur l'agapè. Tandis que ce travail s'accomplissait dans le silence de la cellule monacale, les théologiens savants s'affairaient à remanier la langue des juristes latins et la pensée philosophique des Grecs pour en tirer des « instruments de précision » qui rendraient l'esprit humain capable d'approfondir le mystère du Christ. C'est de là que sortit un vaste corpus de littérature théologique qui balisa le chemin des grands dogmes christologiques et prépara l'efflorescence beaucoup plus tardive de la scolastique. S'il est vrai que la pratique est la première expression de toute théorie, il faut reconnaître que la tradition monastique porte en elle-même une théologie qui, une fois formulée en clair, vient corriger le déséquilibre de celle des spéculations savantes.

Dans cette ligne de recherche, Thomas Merton a fait figure de pionnier, en aiguisant de nouveau l'instinct monastique qui sommeillait en Occident après des siècles de négligence. Il s'est tourné vers l'Orient, tout simplement pour redécouvrir le moine occidental. C'est d'ailleurs parce que les moines étaient superbement ignorés par les professeurs de théologie — dont certains, il est vrai, étaient moines — qu'ils ont pu jouir de tant de liberté. Si le patriarcat d'Occident consentait à apprendre de ses moines le

16. L. BOUYER, **La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères** (Histoire de la spiritualité chrétienne I), Paris, Ed. Aubier-Montaigne, 1960, p. 34.

langage de la gnose et celui de l'agapè, il saurait alors juger de quelle forme d'inculturation l'Extrême-Orient a besoin aujourd'hui.

Malgré bien des tentations opposées, les moines et les moniales d'Occident ont compris que l'engagement selon l'agapè aux côtés des pauvres, qui sont la présence du Christ sur la terre, devait nécessairement compléter l'idéal gnostique de « fuite du monde » (lequel a influencé les premiers commentaires monastiques du récit de vocation en *Matthieu* 19, 21, manifestement pour répondre aux requêtes contemporaines de l'ascétisme non chrétien). Ainsi la renonciation authentiquement chrétienne aux richesses a toujours été conçue et vécue en faveur des pauvres, à tel point que, dès l'essor des anachorètes qui marqua les débuts du monachisme, la quête de Dieu était indissociable du service des pauvres et de la solidarité avec eux [17]. Chaque fois que cet équilibre entre les composantes de gnose et d'agapè dans la spiritualité fut compromis par des concessions consenties à Mammon, rival de Dieu et ennemi de l'homme, la corruption gagna les monastères qui devinrent comme du sel ayant perdu sa saveur, tout juste bon à être foulé aux pieds.

la pauvreté choisie contre la pauvreté imposée

Quel dommage que cette expérience si précieuse de l'Occident ait été ignorée dans les missions, même quand les missionnaires étaient moines. Mais il n'est pas trop tard pour prendre enfin conscience que l'Asie est la mère la plus ancienne et la plus féconde du *monachisme* et qu'elle a aussi hérité de la plus grande part de la *pauvreté* mondiale. Si l'Eglise souhaite vraiment dialoguer avec l'Asie, il lui faut donc apprendre de ses propres moines la langue de la gnose, qui est également celle des moines asiatiques, et la langue de l'agapè, la seule que comprennent les pauvres d'Asie. La première parle de cette illumination spirituelle qui conduit à une *libération intérieure* face à l'instinct de posséder toujours plus ; la seconde appelle l'*émancipation de la société* face aux structures d'oppression où s'organise de nos jours l'instinct de possession. Les moines se réfèrent à un au-delà métacosmique, comme à la lumière qui manifeste l'iniquité de l'ordre cosmique ; quant aux pauvres, ils ne sont pas seulement les victimes du désordre de ce monde, mais aussi les agents de sa ruine prochaine.

17. J. M. LOZANO, c. m. f., **Discipleship : towards an understanding of religious life**, Chicago, Claret Centre for resources in spirituality, 1980, pp. 172-178.

Chaque fois que la pauvreté volontairement *choisie* par les moines d'Asie n'était pas positivement orientée vers l'allègement de la pauvreté *imposée* aux masses par les structures sociales, les révolutions nées de cette injustice ont balayé les monastères féodaux, comme au Thibet ou en Mongolie. Il s'ensuit qu'une authentique inculturation doit enraciner l'Eglise dans ce potentiel de libération que constitue la pauvreté volontaire. Un chrétien ou une chrétienne ne choisit pas d'être pauvre seulement pour vivre solidairement avec les moines d'Asie leur quête de la Réalité transcendante, mais aussi pour être solidaire des pauvres qui, en Asie, aspirent à un ordre plus juste et plus saint de ce monde-ci.

C'est pourquoi une Eglise inculturée en Extrême-Orient ne se compose que de pauvres : ceux qui le sont par choix et ceux qui le sont par la force des choses. C'est dire que toute inculturation implique cette révolution ecclésiale déjà mise en chantier dans les *communautés de base* qui rassemblent chrétiens et non-chrétiens : en elles s'allient la *mystique* fondée sur la pauvreté libre et la *militance* dressée contre la pauvreté imposée [18]. Nous nous réjouissons que le Congrès des moines d'Asie, réuni sous l'égide de Thomas Merton en 1969, ait commencé par discuter de l'inculturation du monachisme dans ce continent, puis, lors de la deuxième conférence en 1973, se soit très vite heurté au scandale de la pauvreté qui sévit ici. Le troisième rassemblement, en 1980, en est venu tout naturellement à admettre qu'une pauvreté monastique n'est chrétienne que si elle est vécue en solidarité avec les pauvres d'Asie [19]. L'instinct monastique de l'Eglise ne peut faire fausse route sur ce continent.

Il est encore un service que moines et moniales d'Occident peuvent nous rendre : réactiver, comme l'a fait Thomas Merton, la part orientale de leur être. Ils seraient ainsi en mesure de se faire nos interprètes auprès du patriarcat d'Occident et de désamorcer les tensions qui se produisent inévitablement dans l'Eglise quand nous annonçons la Bonne Nouvelle à notre peuple dans nos propres langues : l'Evangile de Jésus est la Nouvelle

18. Ainsi le groupe *Satyodaya*, que dirige à Kandy (Sri Lanka) le P. Paul Caspersz, s. j., constitue un vrai miracle du point de vue social : cette communauté multiraciale, multilinguistique, multireligieuse, voudrait donner l'exemple d'une société sans classe en un pays que déchirent les tensions racistes. Le *Christian Workers' Fellowship* (Fraternité des travailleurs chrétiens) est un autre groupe prophétique, rassemblant bouddhistes, hindous, chrétiens et marxistes ; il agit dans plusieurs régions du Sri Lanka à travers des communautés de base.
19. **Asian monastic Conference. Kandy, Sri Lanka, August 18-24 1980** (publié par Aide Intermonastère, 7, rue d'Issy, 92170 Vanves).

Alliance que Dieu et les pauvres ont conclue contre Mammon, leur ennemi commun [20]. Car désormais libération et inculturation ne font plus deux en Asie ! [21]

Traduit de l'anglais
par Bruno Carra de Vaux

aloysius pieris

20. La méthode et le langage théologiques de l'*Asian theological Consultation* de 1979 ont été très mal compris à Rome. On peut se procurer les documents au *Centre for Religion and Society* (281 Deans Rd, Colombo 10 - Sri Lanka).
21. Cette question a donné lieu à un long débat (cf. **Voices from the Third World,** vol. 2, nº 1, juin 1979). Finalement, les membres de l'Association œcuménique des théologiens du Tiers monde (EATWOT) semblent s'être mis d'accord sur la quasi-convergence d'une vraie inculturation et de la libération, non seulement en Asie, mais dans tout le Tiers monde. On peut du moins le conclure du Document final de la 5e Conférence de l'EATWOT à New-Delhi, en 1981 ; cf. V. FABELLA, S. TORRES, Ed., **Irruption of the Third World**, New York, Orbis Books, 1983, pp. 201-202 ; voir également WIEDENMAN, **Voices from the Third World, op. cit.**, pp. 65-66, 128-131.

ÉTVDES

SEPTEMBRE 1984

Théologies de la libération
Le peuple palestinien
Les nouveaux pauvres
Le cinéma et l'argent
Vatican II, vingt ans après

14, rue d'Assas - 75006 Paris - Tél. 548 52 51
Le nº 22 F (étranger 29 F) - C.C.P. « Etudes » 155 55 N Paris

d'une antique réticence

N'y aurait-il pas des correspondances à établir entre la façon d'aborder les cultures autochtones par le christianisme et le statut que celui-ci a réservé aux femmes tout au long de son histoire ? L'hypothèse est sans doute hasardeuse puisque c'est par métaphore qu'on parle d'un « continent culturel féminin » ; mais elle n'est pas sans fondement pour autant que, sur ce point précisément, le christianisme encourt le reproche de s'être beaucoup trop facilement inculturé, au lieu de résister aux représentations et aux pratiques qui avaient cours depuis les civilisations de l'antiquité jusqu'à celles que découvrirent les entreprises missionnaires des temps modernes. Sur la suprématie « naturelle » des hommes, les rencontres interculturelles auraient donc plutôt joué un rôle de renforcement réciproque des certitudes et des attitudes traditionnelles, lesquelles ont pu d'autant moins être évangélisées chez les autres que chez les chrétiens elles n'avaient guère commencé à l'être. Mais le temps ne s'éloigne-t-il pas où ces mondes culturels et religieux se retrouvaient en « alliés objectifs » ? L'évolution récente ferait ainsi apparaître des convergences significatives entre la requête des chrétiens du Tiers monde et celle des instances féminines aux responsables ecclésiaux : passer du schéma « centre (*occidental, latin, masculin...*) - périphérie » *à une conception fondée sur la pluralité de lieux différenciés en rapport de réciprocité et de partenariat entre eux. Cette hypothèse de liens éventuels entre les aléas de l'inculturation et la colonisation de l'hémisphère féminin lui ayant été proposée, France Quéré choisit d'évoquer ce qui, d'une antique réticence, lui apparaît comme la survivance tenace.*

D'où vient la résistance du christianisme à aborder le continent culturel féminin ? La question nous fait remonter au déluge.

Il ne suffit pas en effet d'expliquer les préventions chrétiennes par le lieu et l'époque où est né Jésus : un pays méditerranéen, voilà pourtant qui est éloquent, et ce premier siècle, où se mélangent les mœurs romaines, grecques et juives, sans parler d'autres influences orientales. Aucune n'a brillé par l'estime qu'elle accordait aux femmes.

Mais faut-il juger et faut-il même croire qu'un hasard malheureux aurait placé l'Eglise primitive dans un contexte de misogynie ? Il n'y a pas misogynie à proprement parler. Il n'y a pas un méchant coup du sort. Il y a

cette dualité des sexes qui, universellement et dès les plus lointaines références à une organisation humaine, impose des images fortement contrastées, attribue des rôles différents, assigne des hiérarchies vigoureuses. Quelques données de nature toutes simples établissent ces partages. Elles commandent partout quasiment les mêmes ripostes et déterminent une certaine uniformité historique dans le statut des femmes à travers la plupart des époques et des sociétés. Ainsi de leur constitution physique : moins musclées, moins rapides à la course, elles semblent faites pour les menus travaux de la vie, et pour être dominées. Ainsi de l'instinct chasseur de l'homme qui les poursuit comme un gibier et les viole. Ainsi de la procréation, elle surtout : la maternité est sûre, la paternité, il faut y croire.

Ces formidables asymétries de nature ont été relevées par tous les peuples qui leur ont donné des réponses parfois rudes : la discipline imposée aux femmes, leur réclusion, leur vie très entourée quoique très solitaire, leur habillement et autres expédients assurent une surveillance destinée à garantir la pureté du sang. Et comment échapper, au vu de ces divers états, à certaines représentations ? Qui n'a pas la force a la ruse ; qui n'a pas le droit a l'empire de la séduction ; qui n'a pas les muscles n'a pas non plus le cerveau ; qui crée charnellement est impropre à créer par l'esprit.

un héritage accepté

Ni Jésus ni son temps ni son lieu n'y sont pour rien. Le regard archaïque — faut-il dire éternel ? — a décidé beaucoup plus anciennement du destin féminin.

La femme est à la fois fécondité et honorabilité. Les deux notions se confondent presque : tout est dans le ventre. Malheur à la stérile qui n'assure pas la postérité de l'homme ! Malheur à la volage qui le ridiculise auprès de ses pairs ! La femme est une machine à faire des enfants et à déshonorer les maris. Personnalité bizarre, qui entraîne une part d'admiration : à la maternité s'attachent les vertus de dévouement, de patience, de réceptivité, d'esprit de sacrifice, de bonté ; et une part d'incoercible méfiance : qui peut tromper veut tromper ; perfidie, inconstance, cruauté, impureté sont également dans sa nature.

Que l'Eglise des premiers siècles ait largement puisé, touchant les rôles de la femme, dans les sociétés qu'elle combattait par ailleurs, n'est pas douteux : trois civilisations proposaient leurs idéaux. Elle les a englobés,

en essayant de faire mieux et sans rien inventer de vraiment original[1]. N'aurait-elle pas subi cette triple influence, sa politique n'eût sans doute pas différé beaucoup. Comment imaginer devant une femme autre chose que la fécondité du corps ? Que l'honorabilité du mari ?

Comme elle se montre peu inventive, l'Eglise se distingue par la qualité supérieure d'une morale demeurée largement commune. La chrétienne dépasse la païenne parce qu'elle est plus discrète, plus raisonnable, plus dévouée, plus chaste. Elle excelle à préserver son intimité et à vivre dans le *caché*. Elle tient mieux sa maison et s'y tient mieux, honore davantage son mari en lui obéissant et en se dérobant aux regards, accomplit ses maternités avec un amour exceptionnel. Plus que jamais son destin s'enferme dans ces deux mâchoires de la pince, le soin des enfants et l'honneur masculin.

L'antiquité raisonne ainsi, mais cela ne veut pas dire que la vie pratique n'en prenne pas à son aise. Les sorties en ville, les conversations spontanées entre les sexes, les droits accordés ou pris existaient, et l'Evangile en témoigne. Il serait imprudent d'imputer ces façons au coup de baguette magique d'un Jésus libérant tout sur son passage[2].

Il s'agit simplement des poussées normales de la vie : l'indépendance de Jeanne, femme de Chouza, la liberté de la Samaritaine, le farouche entêtement de la Cananéenne apparaissent comme des touches de réalisme évangélique, et non des offrandes de Jésus. Il y a des principes et il y a la vie. Si le christianisme a exercé une influence, c'est justement pour réduire cet écart entre la théorie et la pratique. Jésus, lui, s'est abstenu de donner des conseils aux femmes. Mais saint Paul inaugure le genre, qui aura plus de succès que les silences de Jésus. Ce militant tient à ce que

1. Elle a pourtant frôlé une authentique révolution en proposant le célibat consacré, qui arrachait les femmes à la tutelle des pères, des maris et des fils et les plaçait en situation d'autonomie. Malheureusement la métaphore des noces mystiques a rendu la religieuse encore plus humble auprès d'une famille encombrante, avec un terrible beau-père, Dieu, et un époux, le Christ, si parfait qu'on n'en finissait pas, pour le mériter, de se macérer et de le servir jusqu'à épuisement. Cf. les conseils de Jérôme, les portraits de saintes par les Pères cappadociens.

2. Si Jésus a pourfendu les abus masculins vis-à-vis du divorce, il ne s'est pas étonné que la femme adultère soit traînée seule en justice, malgré le flagrant délit ; il ne s'est pas préoccupé de la femme trompée par son mari, et ses discours publics semblent surtout s'adresser à des hommes. Ces signes sociologiques le rendent au demeurant plus véridique qu'un prétendu dépassement par la personne divine de toutes les contingences historiques ne l'aurait fait.

les chrétiennes annoncent l'Evangile par leurs bonnes manières, c'est-à-dire, tandis que les hommes le prêchent, qu'elles le taisent.

L'exigence d'une morale, renforcée mais non originale, réduit la part d'allégresse dévolue aux femmes. Le charmant érotisme païen disparaît dans des froncements de sourcils ; la ségrégation se renforce. La triomphante maternité des juives baisse le nez : on conçoit les enfants si possible avec dégoût, au moins par obligation. La joie de l'amour s'appellera le devoir conjugal. Le rôle éducateur de la mère devient envahissant, et confiné à des leçons de morale et de piété. Le XIXe siècle, le plus conservateur de notre société occidentale, insiste lourdement sur ce « rôle » qui limite les savoirs féminins, astreint les mères à l'effacement sacrificiel et n'a plus rien à voir avec le mignotage du XVIIe siècle ni avec le tendre enjouement du XVIIIe.

un côté obscurément cananéen

Le problème de l'Eglise est celui-ci : au bout de deux millénaires, la vision est inchangée. La femme reste, contre les évolutions irrésistibles de l'histoire, le ventre dépositaire de l'enfant et de l'honneur. D'où le décalage croissant entre la réalité et la vision. Si, aux premiers siècles, existait une sorte de consensus autour de ces évaluations, il n'en est plus de même aujourd'hui, où la morale ecclésiastique est ressentie comme déphasée, antihistorique, victime d'un grave malentendu : le regard de l'Eglise sur les femmes se croit chrétien quand il n'est qu'archaïque.

Il est singulier que l'émancipation féminine ne puisse être que laïque, sans doute parce que ses artisans n'ont pas l'œil rivé sur un « temps de Jésus » ou pis, sur des « volontés de Jésus », négateurs de toute transformation vivante. Il est frappant que les encycliques, parlant des femmes, ne cessent de parler de leur ventre, par le biais du contrôle des naissances (comme hier par celui de la chasteté ou de la respectabilité), et restent indifférentes, sinon hostiles, à la grande vague — historiquement inouïe — qui fait accéder les femmes aux carrières publiques. Le phénomène apparaît comme une dérobade aux devoirs sacrés d'épouse et de mère, comme s'il y avait incompatibilité. Le vrai est que l'Eglise n'a pas assimilé que les femmes puissent être indépendantes sans devenir suspectes. Elle continue à parler un langage étonnamment contraceptif et à faire avorter leurs libertés naissantes.

Quand on la somme de s'expliquer sur la place inférieure réservée aux femmes au sein de l'institution, ses ministres n'osent plus invoquer les vieilles raisons de discrimination : parce qu'Eve a péché, parce que la

femme est un ventre. Sous la pression des travaux historiques, ils usent plus modérément de l'argument selon lequel, dans sa parfaite volonté, Jésus n'a pas choisi de disciples femmes.

Ils se signalent plutôt aujourd'hui par l'usage du langage évasif, destiné simultanément à ne pas fâcher les femmes (si, de guerre lasse, elles désertaient, le troupeau chrétien se réduirait dangereusement) et à ne rien changer. Cela donne des propos du genre : « L'affaire est en cours d'étude, la question est très complexe ; l'important est d'être à l'écoute les uns des autres, de se comprendre ; il faut dialoguer, il faut définir la place des femmes, le rôle des femmes, la vocation des femmes ». Ou bien l'on y va d'un ton faussement résolu : « Vous êtes trop timides ! C'est à vous d'exprimer vos désirs et votre foi. A vous de vous imposer ! ». S'imposer quand Rome n'est pas décidée à ne plus s'imposer, le conseil n'est pas des plus pertinents et il ne fait guère illusion.

Le malentendu est regrettable. Non seulement il continue à diviser les sexes et à faire prévaloir des raisons phalliques sur les plus hautes valeurs promues par la foi chrétienne, de courage, de foi, de charité, et il dénote ainsi quelque part le côté obscurément cananéen de l'Eglise, mais il n'exprime pas la vérité de tous les gens d'Eglise, de toutes les communautés existantes, qui pensent avec plus de naturel, de bonté et de perspicacité. Or c'est par ceux-là que l'Eglise représente encore pour les femmes un espoir et déjà un accomplissement.

france quéré

ÉTUDES THÉOLOGIQUES ET RELIGIEUSES

1984/3

Jean de SAVIGNAC, Commentaires de Lefèvre d'Etaples sur Paul

Laurent GAGNEBIN, L'« essence » du christianisme ?

Herwig ARTS, Deux « chrétiens pour le socialisme » : Tillich et Moltmann

Elian CUVILLIER, Apocalypse 20 : prédiction ou prédication ?

Nicole MALET, Les caractéristiques majeures de la Philosophie

Jean-Claude LAFON, Le scientifique et le théologien face à la Parole

NOTES ET CHRONIQUES

Christiane DIETERLE, L'Ecclésiaste et la Bible en français courant

Correspondance (J. Keller, L. Gagnebin, M. Lods, F. Vouga)

Daniel LYS et Jacques PONS, Bulletin d'Ancien Testament (II)

Abonnement France : 95 FF - Etranger : 115 FF - Prix de ce numéro : 35 FF.
Rédaction-Administration : 13, rue Louis-Perrier, 34000 Montpellier
CCP 268 00 B Montpellier

LA REVUE NOUVELLE

Nº 7-8, juillet-août 1984

- La communication piégée par la technique, **par Gérard Valenduc**
- L'Europe dans l'étau des superpuissances, **par Bernard Stevens**
- La théologie de la libération sous surveillance, **par Placide**
- L'opinion du cardinal Ratzinger, **par Robert Guelluy**
- Les évêques nicaraguayens dans la révolution

Ce numéro : 180 FB
Abonnement : Belgique : 1 440 FB - France : 235 FF - Autres pays : 1 710 FB
Caisse générale d'épargne et de retraite : Bruxelles 001-01007311-08
La Revue Nouvelle, rue des Moucherons, 3-5 1000 Bruxelles

glissements progressifs d'un agir missionnaire

L'une des raisons du succès de la thématique de l'inculturation est venue des réticences de plus en plus affirmées envers la stratégie de l'adaptation, laquelle avait représenté un progrès par rapport aux méthodes missionnaires d'antan, mais avait révélé aussi une incapacité foncière à prendre au sérieux l'identité et la cohérence interne des autres cultures et religions. La démarche d'inculturation, rythmée sur les deux temps de l'Incarnation, kénose et résurrection, resitue le christianisme comme une réalité essentiellement sacramentelle au cœur du monde ; si on la considère dans son déploiement historique, elle achemine vers un dépassement, vers une « nouvelle création » qui affecte, autant que la culture d'accueil, l'expression de la foi elle-même dont la richesse n'a été épuisée par aucune de ses réalisations antérieures. Il faut néanmoins se garder de prendre l'inculturation pour une panacée. Plusieurs faiblesses qui lui sont inhérentes demandent vigilance : la tentation du passéisme qui privilégie des éléments culturels traditionnels au détriment des chocs actuels de la rencontre avec l'Occident ; la dichotomie entre culture et religion qui incite à escamoter la confrontation entre les instances religieuses proprement dites ; la difficulté à intégrer la dimension politique de toute action évangélisatrice et la tendance à occulter le contexte global dans lequel s'inscrit l'annonce missionnaire, qu'elle le veuille ou non.

Inculturation : le mot n'est plaisant ni à l'œil ni à l'oreille. Et pourtant, au hit-parade des problématiques de la mission chrétienne, en ces années 1980, il occupe une place de choix, pour ne pas dire la meilleure. Pas de réunion sur l'avenir de l'Eglise qui ne consacre une conférence, une table ronde ou un carrefour à ce nouveau mot fétiche. Finies l'implantation, l'indigénisation, la contextualisation... L'heure est à l'inculturation.

En fait, le néologisme n'est pas aussi nouveau qu'on veut bien nous le faire croire. Il était déjà très présent lors des débats sur « Mission et cultures non chrétiennes », à la 29[e] Semaine de missiologie de Louvain en 1959. Un des intervenants réfléchit même sur l'« Actualité du problème de l'inculturation » et sur les « Lacunes et problèmes de l'inculturation dans

le contexte traditionnel et moderne »[1]. Le mot circulait donc déjà à ce moment-là dans le jargon missiologique. Il pouvait être employé sans qu'on sente la nécessité d'en expliciter l'origine ou le sens. On saisissait grosso modo de quoi il s'agissait.

Mais l'étonnement vient sans doute de sa large diffusion actuelle. Le terme a pénétré aussi bien le langage officiel de l'Eglise catholique que les déclarations œcuméniques. Jean-Paul II, qui hésitait au départ entre « acculturation » et « inculturation », a penché ensuite du bon côté. Chacun sait son intérêt constant pour les cultures, parfaitement symbolisé par la création le 20 mai 1982 d'un Conseil pontifical pour la culture. Probablement sous l'influence catholique, l'Affirmation œcuménique de 1982 sur « La mission et l'évangélisation » comporte un beau paragraphe sur l'inculturation (n° 26). Tout se passe comme si on ne pouvait plus se dispenser de ce mot envahissant. Mais la rapidité de son succès institutionnel nous incite à une grande vigilance. Le consensus est trop large pour que le terme n'ait pas perdu au cours de sa fulgurante ascension beaucoup de sa virulence et de son originalité. Un mot de plus passe au laminoir de la banalisation et de la normalisation.

Ces premières remarques, dont la causticité veut surtout permettre un recul critique, nous invitent à comprendre la problématique de l'inculturation comme la manifestation d'un déplacement du discours missionnaire. Les mots changent toujours plus vite que les comportements ! Les protagonistes de cette stratégie veulent se démarquer d'un passé récent et insatisfaisant, celui de l'adaptation. Ils s'efforcent de tirer toutes les conséquences de l'Incarnation pour le témoignage chrétien en accordant une attention extrême à la pluralité des cultures. Mais une fois mises en lumière la séquence historique et la pointe de l'argumentation, il reste quelques zones d'ombre qui ne manquent pas de poser question.

I

les insuffisances de l'adaptation

En missiologie comme ailleurs, il n'y a guère de génération spontanée. Dans la succession historique des théologies missionnaires, la perspective de l'inculturation naît d'une critique intensive de la pratique et de la théorie

1. **Mission et cultures non chrétiennes.** Rapports et compte rendu de la 29e Semaine de missiologie, Louvain 1959, Ed. Desclée De Brouwer, 1960. Notamment pp. 5, 50, 219-223, 235, 311, 315.

de l'adaptation dont un homme comme le Père Charles avait été le fervent instigateur dès les années 1930. Il déclarait en 1934 : « *Le problème qui précède celui de la conversion, c'est un problème de présentation et de contact. Enfoncer un clou, c'est excellent, mais la première question est de savoir comment il faut saisir le clou et comment il faut manier le marteau : quand cette question est bien réglée, le reste suit presque automatiquement* » [2].

Nous retrouvons l'écho fidèle de ce discours de l'adaptation dans l'enseignement de Pie XII, au fil de ses encycliques et de ses allocutions. Son radiomessage à l'Inde, en date du 31 décembre 1952, peut être considéré comme un bon résumé de sa pensée : « *Il est à peine nécessaire de vous rappeler que l'Eglise catholique ne demande à personne de renoncer aux modes et coutumes de sa propre patrie culturelle et n'oblige personne à adopter des manières de vivre qui lui sont étrangères. L'Eglise appartient à l'Orient aussi bien qu'à l'Occident. Elle n'est liée à aucune culture déterminée, mais elle se trouve à l'aise parmi ceux qui respectent les commandements divins. Tout ce qui est en accord avec la nature de l'homme telle qu'instituée par Dieu, tout ce qui est bon et simplement humain, l'Eglise l'accepte, le développe, le surélève, le sanctifie* » [3]. Voilà une belle déclaration de principes qui appelle seulement quelques vérifications historiques !

Au cas où ce texte apparaîtrait d'une généralité et d'une générosité bien datées, rappelons que le concile Vatican II a essentiellement réfléchi son engagement missionnaire sur le registre de l'adaptation, témoignant ainsi du peu de maturité des théologies du Tiers monde à cette époque. Le mot se retrouve trois fois dans l'important nº 22 d'*Ad Gentes* où l'on demande que « *la vie chrétienne soit adaptée au génie et au caractère de chaque culture* ».

un premier pas vers l'autre

Le discours de l'adaptation, resitué dans son contexte historique, ne manque pas d'intérêt. Il traduit en effet une première prise de conscience de l'autre, de l'altérité du destinataire de l'Evangile. Plus souvent qu'à son tour, l'Eglise chrétienne avait voulu susciter du « même » ou du « ressem-

2. Pierre CHARLES, **Etudes missiologiques**, Paris, Ed. Desclée De Brouwer, p. 130. La meilleure critique de l'adaptation se trouve à notre avis dans la thèse d'O. BIMWENYI KWESHI, **Discours théologique négro-africain**, Louvain, 1977, pp. 115 à 124.
3. A. A. S., 1953, 98 sv.

blant » sous les tropiques. Elle manifeste maintenant un effort de compréhension qui ouvre à l'autre, à son originalité, à sa culture. Le Père Vincent Mulago a bien exprimé cette démarche dans le célèbre livre, *Des prêtres noirs s'interrogent* : « *On ne peut christianiser un peuple que si l'on a commencé par le comprendre, à moins de ne vouloir se contenter que d'un christianisme superficiel. Bien entendu, on ne s'arrêtera pas à cette simple compréhension, il sera nécessaire de viser plus loin. Ayant pénétré la mentalité, la culture, la philosophie du peuple à conquérir, il faudra "greffer" le message chrétien dans l'âme du prosélyte. Seule, cette méthode donnera un résultat durable* »[4]. Il s'agit donc d'aller à la rencontre des aspirations d'un peuple, sachant que toute culture est porteuse de valeurs dont l'évangélisation ne peut faire fi.

L'opération vise clairement à réduire le caractère importé, étranger, du christianisme. Le message doit être libéré de certains revêtements occidentaux, obstacles à sa communication. Il réussira beaucoup mieux avec un « visage » africain, asiatique ou latino-américain. Mais le *lifting* n'atteindra pas les profondeurs du dogme. Comme le souligne le même Père Mulago dans une note : « *Le mot "adapter" pourrait blesser certaines oreilles. Qu'il suffise de rappeler qu'il ne s'agit que de présenter le dogme d'une façon accessible au peuple* » (p. 24, note 6). Avec une vérité circonscrite depuis des siècles et immuable en son fond, tout est affaire de présentation harmonieuse : le travail du théologien consistera à « *découvrir l'aspect du dogme catholique qui répond le mieux à l'attente du peuple* » (p. 38). L'acclimatation sera plus ou moins réussie.

Pour ne citer qu'un exemple, l'adaptation a été, du côté catholique, le grand leitmotiv de la réforme liturgique et ses fruits sont loin d'être négligeables[5]. Quelle satisfaction pour les évêques indiens de voir approuvées par Rome en 1969 leurs propositions d'adaptations liturgiques en ce qui concerne la façon de se tenir pendant la messe (acceptation de la position assise par terre), les génuflexions (pouvant être remplacées par une inclination profonde), la manière de vénérer les objets ou de donner le baiser de paix et même le style de la prière universelle et la perspective d'une nouvelle anaphore indienne[6].

4. Publié aux Ed. du Cerf en 1956, cet écrit a été repris dans **Un visage africain du christianisme**, Paris, Présence africaine, 1965, p. 19.
5. **Constitution sur la Sainte Liturgie**, 37-40. L'adaptation n'a pas beaucoup touché au domaine moral !
6. Lettre d'A. BUGNINI du 29 avril 1969. Publiée dans **Eglise et Mission 210**, juin 1978, pp. 24-25.

Cette problématique missionnaire de l'adaptation s'articule à une théologie des pierres d'attente. L'élément positif découvert dans la culture ou la religion de l'autre peuple peut être considéré comme une pierre d'attente, comme une « préparation évangélique ». Dans l'expérience du peuple à évangéliser, des valeurs existent, elles ont une tournure pré-chrétienne qui ne demande qu'à s'accomplir au prix de quelques purifications. En les sélectionnant soigneusement, ces pierres pourront entrer dans l'édifice chrétien et s'intégrer à la construction du Corps du Christ. L'image de la greffe déploie ici toute sa sève : « *Lorsque l'Eglise convie les peuples à s'élever sous la conduite de la religion chrétienne à une forme supérieure d'humanité et de culture, elle ne se conduit pas comme celui qui, sans rien respecter, abat une forêt luxuriante, la saccage et la ruine, mais elle imite plutôt le jardinier qui greffe une tige de qualité sur des sauvageons pour leur faire produire un jour des fruits plus savoureux et plus doux* »[7].

un christianisme préfabriqué

Qu'a donné sur le terrain la pratique de l'adaptation ? Un début de localisation de l'Eglise, une expression différenciée de la liturgie et de la catéchèse, la reconnaissance de l'humanité de l'autre, la mise en place d'un clergé autochtone. A travers ces réalisations progresse la prise de conscience de la nécessaire incarnation du message évangélique.

Mais l'adaptation reste la plupart du temps à la surface des réalités, qu'il s'agisse de la foi à proclamer ou du peuple concerné. Elle accommode une visibilité, elle tente un concordisme. Elle s'attache à la forme sans se risquer sur le fond. Le cardinal Agagianian, alors Préfet de la Congrégation de la propagation de la foi, l'avait bien senti en 1963 : « *Le vocable " adaptation " semble correspondre à une action de l'extérieur, à un procédé d'imitation qui demeure toujours à la superficie, sans rejoindre l'âme* »[8]. Impossible dès lors de vivre la parabole du levain dans la pâte. L'action reste périphérique, de l'ordre du cataplasme pastoral ou liturgique. La doctrine est simplement retraduite en fonction des besoins des évangélisés. La culture rencontrée n'est saisie que dans ses éléments les plus apparents.

Dans ce type de stratégie, et le message chrétien et l'institution ecclésiale restent des corps étrangers que l'on s'efforce d'acclimater. Vérité immuable

7. Pie XII, **Evangelii Praecones**, 2 juin 1951 : A. A. S. 43 (1951), 521-522. Là encore, il ne serait pas difficile de trouver proches certains textes de Vatican II (**Lumen Gentium**, 16-17, **Ad Gentes**, 22...).
8. Cité dans l'**Osservatore Romano**, édition française du 1er novembre 1963.

et médiation indispensable, ils viennent d'un ailleurs, se déployant au-dessus des cultures et ne les rejoignant que par une condescendance qui ne signifie aucune remise en cause de l'appropriation occidentale. La vérité du christianisme est déjà sue et possédée. Il suffit de la mieux présenter.

Si un premier pas est fait dans la reconnaissance de l'autre, remarquons bien que la relation ne se noue pas dans l'égalité et la réciprocité. L'Eglise reste à l'extérieur et en surplomb du peuple à évangéliser. C'est elle qui va décider des termes de l'adaptation. C'est elle qui va juger des valeurs présentes et des pierres d'attente, à l'aune de ses propres intérêts. Dans une telle démarche, le christianisme occidental est à la fois « *l'instance définie, définitive et définissante* »[9]. Un christianisme pré-fabriqué, « prêt-à-porter », s'adjoint des débris culturels pour rehausser son pouvoir de séduction. Nous sommes toujours en situation d'impérialisme religieux et culturel.

Car la théologie des « pierres d'attente » en dit long sur les arrière-pensées des évangélisateurs. Elle sous-entend que telle réalité culturelle, puisqu'elle est « en attente », ne prendra sens que dans sa christianisation. N'avons-nous pas là une identification grossière entre Eglise et Royaume ? Surtout que l'Eglise ne va choisir que les éléments qui résonnent déjà en elle avec une certaine familiarité. Elle retient ce qui lui ressemble. La différence des autres n'est pas réellement prise en compte, encore moins valorisée. On ne s'enrichit que de ce que l'on possède déjà de quelque manière ou de ce qui ne questionne pas l'acquis.

Plus grave encore : la sélection des « pierres d'attente » consiste à désorbiter des éléments culturels ou religieux du contexte global qui seul leur donne sens : ce que les Asiatiques qualifient de « vandalisme théologique ». L'intégrité de l'expérience de l'autre n'est pas respectée. Le missionnaire pratique un dérivé de la pêche à la ligne. Les nouveaux chrétiens se retrouvent avec, entre les mains, quelques éléments épars de leur univers culturel et religieux évanoui.

L'adaptation révèle donc à la fois un défaut d'analyse du christianisme véhiculé, identifié à la vérité une et absolue, et une méconnaissance de la culture-religion du peuple rencontré, réduite à une collection disparate de valeurs et de contre-valeurs. Elle risque de perpétuer pour longtemps un sentiment de domination du côté chrétien et une impression d'écrasement du côté non chrétien. Pour les plus lucides des théologiens chrétiens, cette étape était nécessaire, mais elle ne pouvait être que transitoire.

9. Laënnec HURBON, **Dieu dans le Vaudou haïtien**, Paris, Ed. Payot, 1972, p. 33.

Elle exigeait d'aller beaucoup plus loin dans l'appréhension du locuteur et du destinataire du message ; les évêques d'Afrique et de Madagascar lors du Synode de 1974 l'ont bien compris quand ils déclarent considérer « *comme tout à fait dépassée une certaine théologie de l'adaptation* » [10]. Dès lors, l'inculturation allait occuper le devant de la scène.

II

la haute ambition de l'inculturation

S'il en était encore besoin, les articles de ce numéro l'auront prouvé : le terme d'inculturation ne désigne pas toujours exactement la même réalité. La définition comporte deux variables : une interprétation du christianisme et une définition de la culture. Dans la mesure où les résultats sur le terrain se font attendre, la théorie continue d'être ciselée. Quelques convictions émergent cependant de manière assez nette.

La définition de l'inculturation qui recueille le maximum de suffrages est celle que le Père Arrupe a donnée dans sa *Lettre sur l'inculturation*, du 14 mai 1978, à la suite de la 32ᵉ Congrégation générale de la Compagnie de Jésus. En voici le passage central : « *L'inculturation est l'incarnation de la vie et du message chrétiens dans une aire culturelle concrète, en sorte que non seulement cette expérience s'exprime avec les éléments propres à la culture en question (ce ne serait alors qu'une adaptation superficielle), mais encore que cette même expérience se transforme en un principe d'inspiration, à la fois norme et force d'unification, qui transforme et recrée cette culture, étant ainsi à l'origine d'une nouvelle " création "* ». L'image biblique sous-jacente n'est plus celle de la greffe mais celle de la semence, le message chrétien grandissant de l'intérieur d'une culture, signifiant à la fois sa mort et sa résurrection.

L'inculturation se veut donc une transposition de la problématique de l'Incarnation au niveau de la rencontre foi chrétienne - culture non chrétienne. La logique de la Parole de Dieu attestée en Jésus est une logique d'incarnation. C'est à partir d'un enracinement humain, d'une inscription culturelle précise que peut se dévoiler l'universel message de salut. Selon la même logique, ne peut être sauvé que ce qui est assumé. Invitant à revisiter le mystère du Verbe fait chair, la démarche d'inculturation se déploie sur un rythme de mort-résurrection, de kénose et de revitalisation,

10. Déclaration des évêques d'Afrique et de Madagascar du 20 octobre 1974 (**L'Eglise des cinq continents**, Paris, Ed. du Centurion, 1975, p. 210).

dans l'espérance d'une nouvelle humanité. On voit dès lors combien l'authenticité d'une telle recherche est liée à la symbolique centrale du christianisme. Les étapes du dessein de salut en Christ assignent autant d'exigences à la mission chrétienne.

une sacramentalité historique

Cette démarche idéale mérite d'être plus finement analysée et d'abord en son point de départ. En effet, la rencontre présente entre « la vie et le message chrétiens » et « une aire culturelle concrète » est prédéterminée par le fait que la foi chrétienne est déjà vécue, incarnée quelque part. Elle apparaît même souvent comme une culture parmi d'autres qui, comme telle, peut être critiquée. Elle vient d'une inculturation précédente et cette incarnation passée pèse de tout son poids sur le destin de la rencontre en train de s'effectuer. Elle fixe a priori des limites, impose des conditions. Dans une religion aussi historique que le christianisme, il ne peut en être autrement. Mais l'avenir de l'inculturation dépend en grande partie de la volonté du groupe chrétien de mesurer la richesse et les déficiences, les capacités d'ouverture et les risques d'enfermement de son inscription historique antécédente. Il n'y aurait rien de plus catastrophique que d'absolutiser une figure historique qui a voulu être une incarnation valable à un moment précis du temps et en un lieu donné, mais qui ne peut prétendre à aucun monopole de l'expression chrétienne.

Autant dire que l'inculturation conduit immédiatement l'Eglise à un débat avec elle-même. Elle désigne l'interaction structurelle en son sein de ce qui est parole de Dieu et de ce qui est expression culturelle. Comment entendre le prologue de Jean : « *Au commencement était le Verbe...* », sans être introduit à une culture hellénistique qui n'est plus la nôtre aujourd'hui ? Nous ne rejoignons la Révélation que sur les longueurs d'onde juive et grecque. Le message se livre dans une histoire et une géographie et c'est à travers le langage d'une culture datée et située que se fraie le chemin de la foi. Nul n'est dispensé de passer par l'Ancien Testament pour accueillir en vérité la parole de Jésus. En même temps, le respect pour l'Ancien Testament, qui n'est pas sa sacralisation, ouvre à d'autres attentions culturelles dans la mesure où il est lui-même expérience continue de la rencontre des cultures.

La difficulté sans cesse renaissante peut s'analyser comme une fixation sur l'expression culturelle par défaut de conscience sacramentelle. Ne se pourrait-il pas en effet qu'une réflexion sur le statut sacramentel du christianisme en général et de l'Eglise en particulier déjoue quelques pièges et

libère quelques possibles ? Toutes les réalités visibles du christianisme, des formes de célébration aux gestes les plus quotidiens, veulent désigner l'unique Sauveur du monde, Jésus le Christ, et attester l'authentique visage d'un Dieu pour l'homme. Tous ces « sacrements » sont relatifs à leur finalité et n'en tiennent pas lieu. En même temps, nous n'avons que des sacrements pour dire l'Indicible et jalonner la voie de l'Insaisissable. La conscience de cette nécessité et de cette relativité de son visage sacramentel devrait donner à l'Eglise une grande liberté pour assurer la visée du sens décisif de la foi en toute culture, en tout lieu et en tout temps.

L'exemple qui vient spontanément à l'esprit est évidemment celui de l'eucharistie, geste central s'il en est dans la pratique chrétienne, dont le sens se joue dans le partage du pain et du vin. Mais ce sens est-il assuré si le pain et le vin concrètement requis ne sont pas la nourriture habituelle du peuple concerné ? L'eucharistie risque alors d'intérioriser une domination culturelle au lieu de recueillir dans une culture donnée les meilleurs signifiants possibles, des symboles équivalents. Mgr Sanon a posé à ce sujet des questions essentielles lors du Symposium précédant le Congrès eucharistique de Lourdes en 1981 [11]. Pourquoi la fidélité à la trace historique limiterait-elle le champ des possibles sacramentels ? Le lien nécessaire à l'événement fondateur doit-il tarir toute recherche de pertinence actuelle ? La canonisation définitive d'une culture particulière n'est pas le plus sûr moyen d'une universalité réelle.

une autre manière de baliser l'itinéraire

Si nous sommes attentifs aux rencontres historiques dont a été partenaire la foi chrétienne, nous pouvons peut-être exprimer la dynamique de l'inculturation par une autre voie que celle des grands mystères chrétiens. Tout se passe en effet comme si c'était bien deux cultures qui se faisaient face et les mécanismes de l'inculturation ressemblent étrangement à ceux de l'acculturation. Caractérisons quatre étapes du processus.

La première étape est celle de la violence. Le christianisme ne peut pas être annoncé dans un nouveau champ culturel sans être perçu comme une intrusion violente. Il perturbe l'équilibre fragile d'une société, il met en cause son credo traditionnel, il introduit un ferment d'altérité qui est ressenti comme une agression. Les Africains en savent quelque chose, eux qui ont eu le privilège d'une évangélisation particulièrement musclée. Plus généralement, on ne peut sous-estimer la dimension conflictuelle du

11. Voir **Responsabilité, Partage, Eucharistie**, S. O. S., 1982, pp. 166-185.

rapport entre foi et culture. Alors les personnes concernées vont mettre en place des stratégies pour domestiquer cette violence à leur profit, pour résister de mille manières à ce qui est vécu comme une déculturation. Chacun a ses martyrs...

Si le rapport violent n'aboutit pas à l'élimination d'un des termes en présence, si la culture en question éprouve quelque complicité pour la foi proposée et en perçoit l'enrichissement, la deuxième étape va consister, sur la base d'un certain nombre de négociations, en une lente assimilation de la foi dans la culture. Une fécondation mutuelle va se vivre. Mais pour dépasser une simple adaptation, il faut que la démarche de foi touche la logique profonde du système culturel, la symbolique qui commande les attitudes et les croyances. Comme nous l'avons dit, la valorisation d'un seul élément culturel serait une entreprise éminemment ambiguë. Ce qui est à rechercher, c'est le mariage de deux projets humains qui ont pris le temps de la connaissance et de la confrontation réciproques, qui ont fait durer le temps des fiançailles, qui ont même couru le risque du syncrétisme comme étape dans la maturation d'une foi réellement inculturée. Le christianisme s'enracine et s'intériorise alors dans le meilleur d'une expérience culturelle. Mais si la trajectoire satisfait l'esprit, nul ne dit qu'elle soit facile à mettre en œuvre [12].

Parce que la foi peut se laisser aller aux couleurs de l'environnement, il importe de maintenir la place, tout au long du processus, pour une instance prophétique, pour une intervention défiant à la fois l'état présent de la foi et l'état présent de la culture, le compromis temporaire passé entre les deux. La vigilance prophétique est constamment nécessaire pour rappeler les conséquences éthiques de l'Alliance, dénoncer la renaissance des idoles, permettre l'approfondissement des mariages à l'essai, maintenir la centration sur le Dieu de Jésus-Christ. On saisit à ce niveau l'importance de l'interpellation mutuelle des communautés chrétiennes en démarche d'inculturation.

L'aboutissement d'un tel processus sera une nouvelle création. Le Père Arrupe le soulignait déjà. Certains ont parlé d'une « religion du troisième type », au-delà de la religion importée et de la culture ancestrale. Cette nouvelle naissance demande une longue gestation. Nous ne savons pas encore ce que sera un christianisme réellement africain ou asiatique.

12. Un des praticiens les plus stimulants est Jean-Paul ESCHLIMANN. Voir son article. « Evangélisation et religions à tradition orale », **Spiritus** 94, 1984, pp. 43-50.

Mais relevons que la mutation produite sera double. Quand l'Evangile rejoint réellement un peuple au creux de son expérience vitale, et la foi connue et la culture existante sont provoquées à un dépassement, à une avancée dans le mystère de Dieu et de l'homme. La foi est révélée à elle-même dans la sensibilité et les valeurs qu'apporte la culture, car son inculturation précédente n'épuisait pas la richesse de l'Evangile, ne totalisait pas le christianisme. La culture est transformée par la révélation d'un au-delà d'elle-même. Aucun des deux partenaires ne sort indemne de la rencontre. C'est exactement ce qui s'est passé entre Pierre et Corneille au chapitre 10 des *Actes des Apôtres*. C'est ce qui s'est passé historiquement en Occident, et nous attendons avec impatience que l'événement se produise vis-à-vis des nouveaux champs culturels de l'Occident et vis-à-vis des espaces non occidentaux. En ce sens, nous avons plus besoin d'un Jérusalem II que d'un Vatican III !

Le découpage que nous venons de faire de la dynamique de l'inculturation n'est pas sans fondement biblique [13]. Le petit peuple d'Israël a affronté violemment ses maîtres et ses voisins. Sa confession de foi a germé au sein d'une transaction constante avec les cultes environnants. Mais quand le sel perdait sa saveur, les prophètes étaient là pour rappeler l'essentiel et remettre sur le chemin de l'Alliance exigeante.

Cette périodisation, je la retrouve pour ma part de façon assez exemplaire dans l'odyssée des Noirs américains. Peut-on songer à une violence plus terrible que celle de la traite et de l'esclavage ? L'entreprise d'écrasement et de néantisation ne s'encombrait d'aucun scrupule culturel. Et pourtant, au sein de l'implacable asservissement, les Africains ont réussi à sauver leur âme et à entrer en contact avec la religion dominante. Leur décision pour le christianisme ne leur a pas été dictée par le maître blanc, mais par l'affinité ressentie avec le culte baptiste et méthodiste. Seuls certains types d'Eglise ont correspondu à leur « croyable disponible » africain. Dès lors leur christianisme pourra être appelée « afro-baptiste » [14]. Il est la prise au sérieux de la foi chrétienne à partir d'une attente et d'une mentalité africaines, et non pas la soumission aveugle à la religion du maître esclavagiste. Quand l'esclave sera tenté par une morale d'agenouillement, des prophètes se lèveront pour garder le peuple noir dans la trace du Dieu de justice et dans la conscience de sa filialité céleste. Personne ne doute

13. Voir Donald SENIOR, Carroll STUHLMUELLER, **The Biblical Foundations for Mission**, Maryknoll, Orbis Books, 1983, chap. 2.
14. Sous-titre du livre de Mechal SOBEL, **Trabelin'on**, Wesporte, Greenwood Press, 1979.

aujourd'hui que le christianisme noir américain soit un christianisme original, une nouvelle création par la double fécondation de la tradition africaine et de la tradition chrétienne.

III

les ombres d'une problématique

Rien ne serait plus nocif que de faire de l'inculturation le remède miracle à tous les maux dont souffre l'annonce chrétienne en cette fin de XX[e] siècle. Recevons plutôt le mot comme l'indicateur d'une tâche globale. L'engagement, si timide soit-il, dans cette direction fait se lever de nombreux obstacles, incontournables. Nous voudrions maintenant relever trois dangers qui guettent une problématique de l'inculturation comprise dans un sens trop étroit et trop statique : la restauration culturelle, la méconnaissance du lien entre culture et religion, la sous-estimation de la dimension politique. Nous n'avancerons sur la voie d'une véritable incarnation de la foi chrétienne qu'en intégrant les requêtes culturelles, religieuses et politiques. Seule une dynamique soucieuse de toutes les dimensions de l'être humain sera en mesure de faire exister l'Evangile au cœur des peuples.

culture d'hier et d'aujourd'hui

Le premier danger qui menace une démarche d'inculturation est une attitude passéiste, pour ne pas dire archéologique et folklorique. L'attention à la culture populaire est telle que l'on cherche surtout à reconstituer une culture traditionnelle qui n'existe plus. La restauration s'effectue en vase clos, indépendamment des perturbations culturelles survenues dans l'histoire récente. C'est une approche « nostalgique » de la réalité culturelle, tentation particulièrement présente en Afrique. En étant trop axé sur la récupération du passé, si glorieux soit-il, en voulant s'enraciner, on risque de passer à côté des défis présents. L'Eglise devient conservatoire de musique et musée d'antiquités : elle marche à reculons vers l'avenir.

L'accusation d'« ethno-théologie », proférée à l'égard de certaines stratégies missionnaires, mérite donc d'être évaluée. Sur le continent africain, nous ne rencontrons pas simplement la culture du « bon vieux temps », cette *old time religion* chère aux Noirs américains. Impossible d'oublier le choc de l'Occident, choc qui a modifié et continue de modifier l'ensemble du paysage socio-culturel. Comme le souligne fort justement Barthélemy

Adoukonou : « *Ces pistes de recherche* (sur la culture traditionnelle) *sont assurément de la plus grande importance. Elles n'ont à notre avis qu'un défaut : celui de passer complètement sous silence la question de la surdétermination de tous ces thèmes par la rencontre historique de l'homme noir et de l'homme blanc... Certains des mythes nés de la rencontre de l'Afrique avec l'Occident sont de nature telle, qu'ils empêchent même de faire une authentique réappropriation des mythes les plus profondément liés à la condition humaine... La rencontre de l'homme noir avec l'Occident blanc n'a pas laissé l'univers traditionnel en place, sans qu'il y ait eu tentative de refonte totale et organique* » [15]. Du point de vue du théologien africain, l'attitude requise est celle d'une « réappropriation culturelle critique » au sein d'un conflit d'idéologies et de croyances. La culture est toujours une réalité en crise et en mouvance.

Refuser le retour au passé ne signifie pas en ignorer le poids, en quelque culture que ce soit. Pour demeurer dans l'exemple africain, il est certain que la tradition continue à structurer les esprits et à commander en sous-main les manières de vivre. Le séisme de la modernité avec l'instauration de l'école et de l'hôpital, avec l'urbanisation galopante et le début d'industrialisation, conduit à un repli stratégique. Mais le système de références traditionnel (culte de la vie, souci d'harmonie, rapport à l'invisible) demeure au plus profond des consciences. Transformé et perturbé, il continue d'accompagner le déplacement culturel. Il est toujours présent dans les coulisses ou sous les masques.

les dieux ne sont pas tombés dans la trappe

Un esprit occidental distingue soigneusement ce qui est de l'ordre de la culture et ce qui est de l'ordre de la religion, fidèle en cela à sa tradition judéo-chrétienne. « *La position d'une "instance" religieuse, comme distincte des autres instances d'après lesquelles peut s'organiser la société, est un phénomène historique occidental (et d'ailleurs, sous sa forme développée, elle est propre à l'ère capitaliste)* », selon Pierre Vallin. Nos amis du Tiers monde réagissent vigoureusement à ce genre de distinguo. En dehors de l'Occident qui, lui, a connu un phénomène de sécularisation caractéristique depuis l'époque des Lumières, la culture vécue comporte toujours une dimension religieuse. Culture et religion ont même tendance à coïncider. L'expression religieuse est le point de référence central, la

15. **Jalons pour une théologie africaine**, Paris, Ed. Lethielleux, 1979, t. 1, pp. 8, 10.

désignation du sens de la culture. Si bien que la fameuse phrase de Paul Tillich retrouve sa pertinence : « *La religion est la substance de la culture et la culture est la forme de la religion* ».

Les débats sur l'inculturation omettent souvent cette imbrication profonde de la culture et de la religion. On en a une preuve patente dans le *Document final* du Colloque de théologie missionnaire à Francheville (15-23 septembre 1983) : le défi religieux est à peine évoqué. Pourtant, les dieux des différents peuples ne sont pas tombés, comme par enchantement, dans la trappe de la modernité. En Asie comme en Afrique, la réalité culturelle est une réalité religieuse où le rapport à l'invisible est omniprésent. Sous-estimer la religion conduit à dépouiller la culture de l'essentiel de son dynamisme. Attention aux compartimentages gratifiants pour l'esprit, mais désastreux pour la rencontre de l'autre. « *Le spirituel aussi est une infrastructure* » (Emmanuel Mounier).

Dès lors, l'Eglise chrétienne se voit obligée très rapidement de penser son rapport aux autres religions. Les Asiatiques occupent ici une position de pointe. Un ecclésiocentrisme étroit est maintenant dépassé, ainsi qu'une conception de la mission qui ne viserait qu'à grossir les rangs du troupeau visible. Une nouvelle conscience de l'universalité du salut nous fait découvrir une histoire sainte en dehors de notre héritage judéo-chrétien. Car le Christ est venu relativement tard sur les rives de l'humanité. « *La mission sera donc une participation réciproque "multilatérale et théocentrique" à l'histoire religieuse de tous.* » [16] L'orchestre de Dieu sur cette terre comporte plusieurs violons, même si la symphonie du Royaume demeure inachevée. Le chrétien doit se mettre à l'écoute du murmure de l'Esprit qui lui vient des autres expériences religieuses.

Cependant, la mémoire des origines du christianisme et du débat avec Israël vient corriger une vision trop idyllique de la rencontre interreligieuse. Blessure première, insupportable et éclairante. Le refus d'Israël apprend à l'Eglise que « *ce qu'il y a d'immédiatement mauvais dans les cultures n'est pas le seul obstacle qu'elles opposent à Dieu : même ce qu'on appelle un haut degré de spiritualité peut contribuer au refus de la surprise divine et de la question d'autrui. Dans son double rapport avec la loi juive, accomplissement et rupture, l'Evangile marque dès le commencement son rapport avec toute culture possible* » [17]. Conscient de cela, le chrétien peut repren-

16. Samuel RAYAN, « Ici et maintenant. Réflexions sur l'incarnation de la foi et de l'Eglise dans le contexte indien », **Etudes**, avril 1977, p. 538.
17. Paul BEAUCHAMP, **Le récit, la lettre et le corps**, Paris, Ed. du Cerf, 1982, p. 244.

dre à son compte le mouvement de la foi israélite découvrant à partir de l'expérience de l'Alliance la présence de Dieu dans la création. C'est la fréquentation du Christ mort et ressuscité qui permet de reconnaître et d'apprécier le « jardin de Dieu » déjà présent dans les cultures humaines.

Parmi beaucoup d'autres, relevons au moins deux questions que soulèvent cette imbrication profonde de la culture et de la religion, ce souci d'un dialogue entre toutes les religions :

— le christianisme n'intègre-t-il une religion antécédente qu'au moment où celle-ci dépérit ? L'hypothèse s'est vérifiée avec les religions de l'Empire romain et peut expliquer en partie la naissance d'un christianisme noir américain. L'Eglise prend en considération la religion qui n'est plus menaçante.

— le phénomène de double appartenance religieuse (christianisme + autre religion) dont on parle souvent à l'heure actuelle constitue-t-il une voie d'avenir ou une impasse ? Peut-on demeurer longtemps dans une telle tension sans dénaturer les deux fois en présence ? Quel est le prix religieux de la conversion au christianisme ?

inculturation ou libération ?

Les définitions de la culture ont souvent de la difficulté à intégrer la réalité politique, alors qu'une culture suppose toujours une organisation du pouvoir. Dès lors, il n'est pas étonnant qu'une des critiques faites aux tenants de l'inculturation soit justement de minimiser la dimension politique. La valorisation du culturel fait le jeu des élites en place, flatte quelques privilégiés et contribue à maintenir l'Eglise sur un terrain qui n'est pas celui des véritables enjeux actuels. Le colloque du SEDOS à Rome en 1981 l'a dit avec netteté : « *L'inculturation sans engagement pour la libération fait que l'Eglise institutionnelle s'identifie à une culture de privilégiés* » [18]. Les régimes répressifs ne sont pas les derniers à manipuler la culture ambiante sous couvert d'identité et d'authenticité.

Le théologien qui a le plus insisté sur la prise en compte du politique dans l'inculturation est sans doute Jean-Marc Ela. Son *Cri de l'homme africain* se focalise essentiellement sur ce point : pendant longtemps, le discours missionnaire a méconnu ses propres connotations socio-politiques ; aujourd'hui, il se tient en marge des lieux du pouvoir ; mais l'investissement sur le rapport entre foi et culture cautionne implicitement l'exploitation néo-

18. Cité dans **Téléma** (Zaïre), nº 4, 1981, p. 46.

coloniale. Telle ne peut être la position d'une Eglise libératrice : « *Une Eglise qui veut " dire " quelque chose à l'Africain d'aujourd'hui ne peut se contenter d'une liturgie, d'une catéchèse et d'une théologie " authentiquement " africaines. Dans la mesure où les modes d'expression de la foi n'ont de sens qu'à partir d'une insertion de l'Eglise dans les combats où les hommes agissent contre les conditions qui restreignent leurs libertés d'homme, la participation de l'Eglise à ces combats devient la condition de la possibilité de toute liturgie, de toute catéchèse et de toute théologie en Afrique* » [19]. L'Eglise a toujours grand peine à analyser les systèmes de domination. La préoccupation culturelle peut être une diversion.

Cette volonté d'intégration de l'instance politique dans l'agir missionnaire est le fait de beaucoup de communautés chrétiennes de par le monde. L'option prioritaire en faveur des pauvres ne veut pas répondre à un autre défi. Et elle n'est pas réservée à l'Amérique latine. Il est symptomatique de voir des théologiens asiatiques comme Samuel Rayan ou Aloysius Pieris définir l'inculturation par une double tâche :

— la participation à l'expérience religieuse du continent,

— la participation à la vie du peuple et à sa lutte pour un nouvel ordre social.

Cette attention à la situation politique pousse d'ailleurs à formuler une question plus subtile : est-ce que toute structure sociale, nationale, étatique, peut acceuillir la Bonne Nouvelle de Jésus-Christ ? L'histoire de la mission chrétienne montre que les évangélisateurs ont eu des difficultés non seulement à l'égard des religions universalistes, mais aussi à l'égard des civilisations analogues à celles de l'Occident. Ils ont bien réussi avec les sociétés isolées, faiblement organisées, paysannes. Ils ont échoué devant les régimes forts, centralisés, citadins, qui s'étaient donné eux aussi une religion de type réflexif et universaliste [20]. Un tel constat incite à réfléchir au « non-dit socio-politique » de l'annonce missionnaire. On ne livre jamais la Parole de Dieu sans transmettre subrepticement des formes de sociabilité, des modèles d'organisation, un type de société, un genre de vie. Et les structures oppressives ne sont peut-être pas les seules à récuser cette interpellation.

19. **Le cri de l'homme africain**, Paris, Ed. de L'Harmattan, 1980, p. 157. Voir aussi son intervention « Identité propre d'une théologie africaine » dans **Théologie et choc des cultures**, Paris, Ed. du Cerf, 1984, pp. 23-54.
20. Voir la démonstration d'Henri MAURIER, « Missiologie et sciences humaines. Evangélisation et civilisation », **Cultures et développement**, 1981, 1-2, pp. 3-25.

Il ne s'agit sans doute pas de choisir entre inculturation et libération, mais de veiller à ce que la préoccupation culturelle, ni passéiste ni élitiste, s'articule à une conscience politique aiguisée. Si l'inculturation valorise le particulier et lutte contre les généralisations systématiques, la sensibilité libératrice maintient un horizon d'universalité et relie à un contexte global. La théologie missionnaire ne peut faire l'économie aujourd'hui d'une analyse politique et d'un engagement social. Nous laisserons le mot de la fin à l'Affirmation œcuménique sur « La mission et l'évangélisation » (1982) : « *La meilleure manière de stimuler le processus d'inculturation est la participation au combat des déshérités pour leur libération. C'est à l'école de la solidarité que s'apprennent les valeurs culturelles communes* » (n° 26).

bruno chenu

LE SUPPLÉMENT

N° 149 JUIN 1984

SE FAIRE ENTENDRE
Actes du congrès de l'ATEM
Ethiques et communication

P. MOITEL, Les jeunes ont trop de morale !
M. COCOYNACQ, L'acte psychanalytique est un acte éthique
R. GIL et R. NEAU, Ethique et communication dans le monde de la santé
B. QUELQUEJEU, Production sociale des normes et communication en matière éthique
E. FUCHS, Ethique et communication
X. THEVENOT, Intervention du théologien catholique en éthique
G. MATHON, A propos de « Sexualité et vie chrétienne »
J. REGNIER, « Terres, propriété et travail des hommes ». A propos d'un document épiscopal
M. BOULLET, « Les nouveaux modes de vie »
P. MAGNARD, Un point de vue universitaire
J. C. DESCUBES, Regard théologique sur le congrès

Abonnement France : 136 F. TTC ; Etranger : 173 F. HT
Prix du numéro : 41,50 F. TTC
C.C.P. Ed. du Cerf, La Source 32 139 05

CULTURES ET FOI N° 97-98

CONSTRUIRE LA PAIX
S'INFORMER POUR AGIR

ANALYSE DES TEXTES ET DES DOCUMENTS
CONFRONTATION DES DIVERSES POSITIONS ET PROPOSITIONS
REGARDS SUR LES MOUVEMENTS DE PAIX ACTUELS

Numéro spécial de 80 p. : 48 F
Abonnement : France 120 F - Etranger 140 F
«Education permanente - Cultures et foi »
5, rue Sainte-Hélène - 69002 Lyon - C.C.P. 102 03 N Lyon

économie et humanisme

N° 278 Juillet/Août 1984

DOSSIER :

POLOGNE : LA SOCIÉTÉ FACE AU POUVOIR

Présentation, par D. REDOR, B. ROGULSKA
La révolte des années 70 à Szczecin : les enseignements de l'histoire, par L. ADAMCZUK
La communication sociale : langue de bois ou de caoutchouc ?, par R. BAUTIER, B. ROGULSKA
A salaire fictif, travail fictif, par B. ROGULSKA
Quand Etat et salariés s'affrontent sur le partage du revenu national, par D. REDOR

L'inventeur des programmes ultra-libéraux actuels... est mort en 1912 : Gustave de Molinari, par A. VIANES
J'ai fermé un site industriel, par P. THEUVILLE
Histoire de local à jeunes : planifier l'ambivalence, par D. BOULLIER
Conjoncture économique et financière, par A. CEDEL
Chronique industrielle, par J. DE BANDT

FAITS ET TENDANCES

ECONOMIE ET HUMANISME
14, rue Antoine Dumont - 69372 LYON CEDEX 08 - Tél. (7) 861-32-23
C. C. P. Lyon 1529-16 L

	FRANCE	ETRANGER
Numéro (franco de port)	45 F	50 F
Abonnement 1984	200 F	250 F

chronique d'ancien testament

Cette chronique, loin de prétendre recouvrir toutes les parutions depuis trois ans, rend compte seulement des livres envoyés à la revue, à l'exception de ceux qui sont arrivés récemment. Quelques-uns sont de caractère historique ; les autres explorent la littérature vétéro-testamentaire à la lueur de la sociologie, de la philosophie, de la psychanalyse et de la théologie.

connaître l'histoire

La connaissance de l'histoire biblique demeure la base d'une bonne compréhension de l'Ancien Testament. Henri Cazelles répond à cette nécessité avec un livre qui ouvre une série consacrée à l'Ancien Testament[1]. Retraçant l'histoire d'Israël depuis ses origines jusqu'à Alexandre, ce tome s'arrête là où commence celui qu'André Paul a déjà fait paraître dans la même collection[2]. Ainsi toute l'histoire de l'Israël ancien se trouve désormais couverte. Cet ouvrage devant servir d'instrument de travail pour les étudiants et les groupes bibliques n'expose pas de nouvelles thèses sur quelques points obscurs de cette histoire, mais en raconte les principaux événements. Si le récit suit la chronologie, il n'en est pas pour autant naïf : tous les documents anciens, qu'ils soient littéraires, archéologiques ou artistiques, sont convoqués pour établir les faits. Et, lorsque les historiens sont en désaccord sur certains points critiques, leurs thèses différentes ou contradictoires sont exposées. Ainsi, en quelques chapitres brefs et denses, on prend connaissance de la recherche actuelle sur des questions aussi délicates que celles qui touchent au séjour des Hébreux en Egypte, à l'Exode, à la structure politique de l'époque des Juges ou à la naissance de la monarchie israëlite et aux raisons de sa division en deux royaumes. On aimerait parfois que l'auteur s'étende plus longuement, car certains trouveront obscur un texte qui se veut concis. Mais à ceux qui désirent en savoir davantage, ce manuel offre une bibliographie abondante et documentée, insérée à la fin de chaque chapitre.

Pour répondre à cette curiosité légitime, Robert Michaud avait déjà publié trois livres sur les grandes périodes de l'histoire d'Israël et sur les textes bibliques qui s'y rapportent : *Les Patriarches*, *Joseph le Makirite* et *Moïse*. Deux autres viennent compléter la série : *De l'entrée en Canaan à l'Exil à Babylone*, qui recouvre les livres de *Josué*, des *Juges*, de *Samuel* et des *Rois* et *La littérature de Sagesse* qui analyse les livres des *Proverbes* et de *Job*[3]. Fidèle à la méthode qu'il a précédemment suivie, l'auteur divise ses ouvrages en deux parties : l'une établit et raconte les événements historiques ; l'autre analyse la théologie des écrits bibliques de cette période. Le livre consacré à la période préexilique reprend les thèses exposées dans les ouvrages antérieurs : il montre comment *Josué, Juges* et le début de *Samuel* développent un récit derrière lequel le principal, voire l'unique acteur de l'histoire qui s'étale entre 1 200 et 1 000 est le groupe issu des fils de Rachel (Joséphites, Makirites, Ephraïmites, Manassé). Ces seules tribus qui, avec Moïse à leur tête, traversèrent le désert, ont été les dépositaires de la tradition de l'alliance au Sinaï ; c'est du milieu d'elles que naquit l'école deutéronomiste qui devait rédiger une part importante des livres qu'aujourd'hui nous appelons historiques et les rassembler en une vaste fresque théologique. C'est seulement vers l'an mille, lors de l'accession de David à la royauté, que les tribus du Sud entrèrent vrai-

1. H. CAZELLES, **Histoire politique d'Israël des origines à Alexandre le Grand** (Petite bibliothèque des sciences bibliques), Paris, Ed. Desclée, 1982, 264 p.
2. A. PAUL, **Le monde des Juifs à l'heure de Jésus. Histoire politique** (Petite bibliothèque des sciences bibliques), Paris, Ed. Desclée 1981, 264 p. (Cf. **Lumière et Vie** 153-154, pp. 183-184).

3. R. MICHAUD, **De l'entrée en Canaan à l'exil à Babylone**, (Lire la Bible), Paris, Ed. du Cerf, 1982, 168 p. ; **La littérature de Sagesse. Histoire et théologie** (Lire la Bible), Paris, Ed. du Cerf, 1984, 186 p.

ment dans l'histoire, apportant leurs traditions antérieures et celles qu'elles développèrent par la suite : l'alliance avec la maison de David et le choix par Dieu de la colline de Sion. Dans ces conditions, l'unité du Nord et du Sud sous les règnes de David et de Salomon, toute grandiose qu'elle fût, constitue plutôt une parenthèse dans l'histoire des Hébreux, tandis que le schisme après la mort de Salomon, loin d'être un accident imprévu, apparaît comme un retour normal et quasi inévitable à la situation que les douze tribus avaient toujours connue. On regrette parfois que certaines explications ne soient pas données : au nom de quelle fraternité obscure, de quel passé commun, de quelles croyances partagées, le groupe des tribus méridionales s'est-il uni, au temps de David, à celui des tribus de Rachel, au point que par la suite les traditions respectives du Nord et du Sud aient pu se fondre en une seule écriture et une seule foi ? L'auteur demeure silencieux sur ce point mystérieux d'histoire politique et religieuse.

Si la division entre analyse historique et analyse théologique est une méthode fructueuse et éclairante pour toute la série qui couvre la période des Patriarches à l'Exil, elle semble beaucoup plus artificielle dans le dernier ouvrage sur *La littérature de Sagesse*. Une première partie relate les événements historiques qui coïncident avec la domination perse en Orient, de 539 à 333. Pour comprendre cette période du point de vue d'Israël, l'auteur se rapporte aux livres prophétiques du *Second* et *Troisième Isaïe*, d'*Ezéchiel*, *Aggée*, *Zacharie*, *Abdias*, *Malachie*, *Joël* et *Jonas*, ainsi qu'aux livres historiques de *Néhémie* et d'*Esdras*. C'est l'époque où la littérature prophétique tend à devenir apocalyptique et où le judaïsme se constitue autour de la Tora. La deuxième partie analyse le livre de *Job* et celui des *Proverbes* dont deux livrets sur neuf et une part importante, mais éparse, des sept autres peuvent être datés d'avant l'Exil. On est placé devant deux parties relativement hétérogènes, voire hétéroclites. Le rapport entre histoire et théologie n'est guère évident pour le livre des *Proverbes*, dont une portion importante a été rédigée plusieurs siècles avant la période exposée. Certes, des similitudes de thèmes se rencontrent entre *Job* et la littérature ou les religions babyloniennes connues en Exil, mais des ressemblances non moins frappantes existent aussi avec l'Egypte. Enfin, si après le retour d'Exil, Israël, sous la conduite d'Esdras, prend plus que jamais conscience que son existence fondée sur l'élection doit être centrée autour de la Loi renouvelée et mise à jour, si les prophètes contemporains ont pour première tâche d'activer la reconstruction du Temple, d'interdire les mariages mixtes et, dans des visions déjà apocalyptiques, annoncent le triomphe d'Israël et la destruction des nations jugées, on comprend mal qu'au même moment soient rédigés les écrits sapientiels. Ceux-ci en effet, tout en demeurant profondément yahvistes, tendent à faire de la Sagesse une figure éternelle et universelle au point que, par elle, Israël se rapproche des nations, se confond presque avec elles plus qu'il ne s'en sépare. Pourtant, il est bien vrai que la richesse de la vie du peuple juif a permis que ces deux courants existent à la même époque. On aurait donc aimé que l'auteur, ayant séparé si nettement l'histoire et les courants prophétiques de la littérature de Sagesse, montre mieux les tensions et le dialogue qu'ils entretiennent entre eux. Ces réserves dites, le lecteur se référera volontiers à la présentation précise et rapide de *Proverbes* et de *Job*, analysés respectivement à partir des travaux d'André Barucq et de ceux de Jean Lévêque ; ces œuvres réservées d'ordinaire aux spécialistes sont ainsi mises à la disposition d'un large public.

l'homme en société

Le livre de Léon Epsztein permet également à beaucoup, spécialistes ou non, d'avoir connaissance d'études sur la société biblique que peu de monde a lues [4]. Après des ouvrages sur les rapports de l'économie et de la morale à l'époque moderne, l'auteur, économiste de formation, a voulu remonter à la source, jusqu'au

4. L. EPSZTEIN, **La justice sociale dans le Proche-Orient ancien et le peuple de la Bible**, Paris, Ed. du Cerf, 1983, 272 p.

monde de la Bible dont notre société a hérité le souci de la justice sociale. Qu'il ne soit pas bibliste de métier lui donne un double avantage. D'une part, L. Epsztein s'appuie sur les travaux qui, depuis la fin du XIXe siècle jusqu'à nos jours, ont analysé les problèmes sociaux et juridiques dans l'Israël ancien et les peuples d'alentour de telle sorte que les thèses qui ont fait date dans l'examen de ces questions nous sont exposées avec précision : on mesure ainsi sur une période d'environ un siècle l'évolution de la recherche et les déplacements d'accents ou d'intérêts, souvent liés à la situation historique des chercheurs eux-mêmes. D'autre part, l'auteur se réfère à des méthodes que les exégètes pratiquent rarement, telles que la sociologie ou le matérialisme historique. Ce livre est donc de grand intérêt, parce que, suivant des approches diverses, il retrace l'histoire des lois sociales et des conceptions morales de la justice dans l'Israël monarchique, plus particulièrement aux VIIIe et VIIe siècles. Ainsi l'expérience de vie nomade au désert, puis de sédentarisation, apparaît comme le creuset où, sous la tension de ces deux modes d'existence contraires, se sont forgés les lois et l'idéal social du peuple élu. Une comparaison avec les sociétés mésopotamiennes et égyptiennes révèle les originalités du système israélite. Si les rois de Sumer et de Babylone ou les pharaons sont les législateurs suprêmes, le roi d'Israël, détenteur d'un réel pouvoir judiciaire, ne dispose cependant pas du pouvoir législatif, il est soumis à une loi qui lui est supérieure parce que donnée par Dieu et continuement interprétée ou modifiée par la prédication des prophètes. Si la chose avait été possible, on aurait aimé que, parmi les différentes approches d'une pareille question, soit aussi retenue celle de la philosophie du droit. Cependant cette absence n'ôte rien à la richesse de ce livre qui figure, en bonne place, dans la collection que les Editions du Cerf publient pour les *Etudes annexes de la Bible de Jérusalem*.

l'homme face à dieu

De cette société particulière qu'Israël constitue aux côtés de ses voisins va naître une image de Dieu originale dont Claus Westermann propose de faire la théologie [5]. Pour cela, l'auteur refuse de privilégier telle partie ou tel groupe de textes plutôt que d'autres, se garde de ne retenir que des concepts abstraits, mais préfère se référer aux événements racontés : les verbes sont porteurs de l'essentiel du message théologique. C'est la grande tradition de G. von Rad pour qui « *raconter à nouveau l'histoire demeure la voie théologique la plus légitime pour parler de l'Ancien Testament* ». Ainsi Dieu manifeste-t-il son action dans trois grands domaines : l'histoire où il sauve, la création où il bénit, le jugement où il condamne et pardonne. C'est là que réside la grande différence entre Israël et ses voisins : puisqu'un seul Dieu est à l'œuvre partout, son action ne concerne plus d'abord les autres divinités comme dans les mythes des peuples d'alentour, mais uniquement les hommes. Il devient présent à toutes les dimensions du temps, à la suite des événements qui dessinent l'histoire, aux origines et au cycle répété des saisons qui scandent la création, au terme où tout doit un jour finir et être jugé. La structure littéraire de l'Ancien Testament réparti entre Tora, Prophètes et Ecrits rappelle aussi les trois volets de l'action de Dieu qui, par le surgissement de sa parole, suscite la réponse des hommes. Le salut de Dieu se révèle surtout dans le Pentateuque qui raconte les promesses et le rachat du peuple d'Egypte avant son installation en Canaan. Les prophètes, par leurs oracles, rappellent au peuple installé sur sa terre et ayant contracté alliance avec Dieu que le jugement le menace ou qu'une nouvelle œuvre de salut ne pourra être que la conséquence du pardon. C'est enfin dans les *Psaumes*, principal recueil des Ecrits, qu'à la bénédiction et au salut l'homme répond par la louange qui joue un rôle analogue à celui de la foi dans le Nouveau Testament. Un excellent petit livre qui, en moins de 150 pages, permet de comprendre l'essentiel de ce que l'Ancien Testament dit de Dieu.

5. Cl. WESTERMANN, **Dieu dans l'Ancien Testament** (Lire la Bible), Paris, Ed. du Cerf, 1982, 139 p.

Sans vouloir, comme Cl. Westermann, recouvrir l'ensemble des écrits vétéro-testamentaires, Louis Monloubou se fixe un propos plus ambitieux, en analysant l'imaginaire des psalmistes : repérer dans le contenu du texte la source primordiale du sens [6]. Pour ce faire, l'auteur applique les théories de Gilbert Durand qui définit le symbolisme comme processus par lequel l'homme se réfère aux gestes primordiaux de son expérience élémentaire pour classer ses activités, ses modes de pensée et le monde des réalités qui l'entourent. Ces gestes sont au nombre de trois : le réflexe postural de l'homme debout, le réflexe copulatif de l'homme qui, en marchant, traduit sa tendance profonde à relier les opposés, enfin le réflexe digestif par lequel l'assimilation et l'unité se réalisent dans l'intimité de l'homme assis. Chacun d'entre eux porte sur des objets qui sont les archétypes, tels le sommet, le luminaire, le glaive, l'eau, la nuit, etc. A partir de ces trois attitudes fondamentales, L. Monloubou passe en revue la plupart des activités des hommes mis en scène par les psalmistes et classe le monde matériel, animal, institutionnel et relationnel. L'attitude la plus simple, l'image la plus usée, le moindre objet trouvent alors place dans ce système de classification et prennent sens. Cependant, ainsi ramené à trois gestes principaux, l'univers des psalmistes devient parfois trop banalement signifiant. Les symboles sont ou bien investis d'un sens attendu et sans surprise, puisque les archétypes traversent par définition sans grand changement toutes les cultures et tendent à l'universel, ou bien ils sont interprétés par une intuition spontanée qui n'est pas toujours la garantie la plus sûre en matière de lecture. Ainsi le cheval associé par certains à l'idée de salut se voit dévalorisé par les psalmistes en raison de « sa prétentieuse force ». Cette lecture, qui est loin d'être inexacte, ne prend pas en considération le cadre dans lequel les psaumes inscrivent cet animal : sa valeur n'existe pas en soi, elle n'est pas gravée comme archétype au fond de l'esprit humain ; utilisé essentiellement comme machine de guerre par toutes les armées du Proche-Orient ancien, le cheval ne peut porter aux yeux des psalmistes, pas plus qu'à ceux des prophètes, l'assurance du salut pour une nation qui ne met plus sa foi dans son Dieu et n'applique plus sa loi. De même, on s'étonne que l'auteur n'ait pas reconnu que la valeur ambiguë de l'eau dans la pensée d'Israël s'explique en partie par l'expérience fondatrice du peuple de l'Exode descendu au fond de la Mer et ressorti vivant et libre sur l'autre rivage, quand ces mêmes eaux engloutirent toute l'armée de Pharaon. Mais, même quand il constate que quelques symboles d'abord chargés d'une polarité négative sont ensuite affectés d'une valeur positive, sa méthode ne lui permet pas d'expliquer comment s'articule ce jeu des contraires, à moins de recourir à la vision manichéenne d'un monde partagé entre impies et fidèles de Dieu (p. 86). Jamais une définition précise du symbole et de son fonctionnement ne nous est donnée. Pourtant la théorie des archétypes présuppose une définition du symbole comme signe dont l'interprétation ne peut que renvoyer à un signifié précis. Or, dans la ligne de Dan Sperber, ne faut-il pas, avant de définir la notion de symbole, comprendre que le *symbolisme* est un dispositif cognitif qui, à côté des mécanismes de la perception et de l'ensemble des concepts, participe à la constitution du savoir et au fonctionnement de la mémoire [7] ? Le savoir symbolique ne porte alors ni sur les mots ni sur les choses, comme le fait fonctionner L. Monloubou. Il est plutôt un savoir sur le savoir, une faculté de se soumettre les déchets de la pensée que l'activité conceptuelle n'a pas pu assimiler. Dans ces conditions, la plupart des éléments répertoriés ici comme symboles n'en sont pas et devraient relever d'autres méthodes d'analyse : par exemple, en analyse sémiotique, ils seraient assumés sous les notions de parcours thématiques ou de parcours figuratifs, ne renvoyant plus à une signification archétypale, mais pro-

6. L. MONLOUBOU, **L'imaginaire des psalmistes, Psaumes et symboles** (Lectio divina), Paris, Ed. du Cerf, 1980, 135 p.

7. D. SPERBER, **Le symbolisme en général**, Paris, Ed. Hermann, 1974.

duisant du sens à partir des contraintes internes à un monde culturel précis ou à un texte donné. Quant à l'hypothèse proposée aux dernières pages de rapprocher la prétendue triade symbolique propre à l'imaginaire psalmique de la tripartition fonctionnelle mise à jour par Dumézil dans le monde indo-européen (souveraineté, guerre, fécondité), elle ne ferait que plaquer sur le monde sémitique un système qui lui est totalement étranger et identifierait illusoirement les résultats de deux analyses opposées : l'une, d'inspiration jungienne, selon laquelle le sens est *donné* par les catégories symboliques élémentaires du psychisme humain, l'autre, structuraliste, qui recherche comment le sens est *construit* à partir de systèmes d'oppositions variables selon les sociétés ou les textes. A ce jeu d'amalgame, tous seraient perdants.

à la lumière du judaïsme

Le livre d'Emmanuel Levinas, dont le titre indique la visée de toute exégèse attentive à l'Esprit qui inspire le livre à commenter, s'inscrit dans la suite des *Lectures Talmudiques* déjà publiées par l'auteur [8]. Peut-être paraîtra-t-il déplacé de recenser des commentaires de pages talmudiques dans une chronique d'Ancien Testament. Cependant ce recueil d'articles et de conférences devrait avertir les chrétiens et en particulier les exégètes des deux Testaments qu'une prise en compte, même infime, de la tradition juive ne contribue pas seulement à une connaissance objective de la littérature biblique, mais enrichit la foi chrétienne en la questionnant à sa source. En effet, comme le rappelle l'auteur, l'Histoire Sainte de l'Occident chrétien est pour une part importante l'histoire ancienne d'un peuple d'aujourd'hui qui a gardé sa mystérieuse unité malgré sa dispersion. La continuité ininterrompue du peuple juif actuel avec celui qui reçut les promesses des Patriarches, fit parler les prophètes et écrire les sages, nous oblige, nous chrétiens, à reconnaître qu'en héritant de l'Ancien Testament, comme Révélation du Dieu de Jésus, nous n'avons pas ôté à nos frères aînés juifs leur droit au même patrimoine : en les écoutant, c'est donc une part de la Révélation que nous écoutons. Or, l'ouvrage d'E. Lévinas, prenant appui sur l'exégèse rabbinique et traditionnelle, rappelle certaines vérités qu'a eu tendance à oublier l'exégèse chrétienne moderne, trop exclusivement influencée par le positivisme des sciences historiques, pourtant nécessaires : comme dépassement de la lettre, la lecture biblique est dépassement de l'intention psychologique de l'écrivain ; tout énoncé contient un surplus de sens que les commentaires déploient à l'infini sans l'épuiser ; l'inspiration des Ecritures se mesure à la fécondité de ce qu'elles ont et auront inspiré ; la tâche de l'exégète est d'habiter l'intervalle historique qui sépare le texte du lecteur, car c'est dans cet écart que se logent le devenir de l'Esprit et le renouvellement du sens, que se manifeste une Révélation continue et pourtant close.

Par ailleurs, l'auteur place au cœur de toutes ses réflexions le problème de la Loi qui, fréquemment, met le chrétien mal à l'aise. En effet, quand celui-ci rencontre la Loi dans sa lecture de la Bible, il la juge, le plus souvent, dépassée et comprend mal pourquoi le Nouveau Testament y revient avec tant d'insistance : simple vestige archéologique d'un peuple disparu, n'a-t-elle pas été abolie par Jésus et mise au rebut par la prédication de Paul ? C'est évidemment se méprendre gravement. E. Lévinas, pour qui la Loi juive et toute la casuistique rabbinique qui s'y rattache expriment d'abord les exigences éthiques les plus hautes, rappelle que l'agir humain est contraint de se référer à une loi, qu'elle soit mosaïque ou non : or la grandeur de la Tora est de ne jamais séparer la réflexion sur Dieu de la réflexion pratique, le rapport à Dieu de l'éthique. L'obéissance inconditionnelle aux commandements divins est la norme arbitraire signifiant qu'il y a une règle au jeu humain, elle est le principe par lequel il est dit à cha-

8. E. LÉVINAS, **L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques**. Paris, Ed. de Minuit, 1982, 234 p. (où est repris le texte « De la lecture juive des Ecritures », **Lumière et Vie** 144, pp. 5-23).

cun qu'un autre existe avant lui et que son altérité est absolue. De ce fait, la Loi ne peut que s'accomplir par la relation à autrui, par l'amour du prochain. Infini d'un devoir qui est la modalité de la relation à l'infini, car l'amour du prochain, jamais achevé, revêt chacun de la responsabilité infinie du destin de l'autre. L'Evangile n'a certainement pas rendu caduque cette immense exigence éthique que, dans la lignée de la tradition rabbinique, E. Lévinas lit au cœur de la Loi juive.

Fidèle à la même tradition, Eliane Amado Lévy-Valensi, psychanalyste, s'interroge sur le dernier livre de Freud, *Moïse et le Monothéisme*[9]. Le père de la psychanalyse y reprenait les thèses de certains historiens (Breasted, Sellin), selon lesquels Moïse aurait été d'origine égyptienne, puis assassiné par les Hébreux. De son propre aveu, ces thèses ne s'appuient sur aucune démonstration sûre, mais il les soutient parce qu'elles satisfont dans son esprit un désir obscur. En faisant tuer Moïse par les Hébreux, Freud introduit à l'origine du judaïsme le meurtre du père fondateur dont les exigences étaient excessives et dévoile dans la horde des tribus le désir de s'être conçu soi-même comme père. Ce meurtre refoulé reviendra se déposer, sous forme de névrose, au creux de la religion. Pourtant, constate E. Amado Lévy-Valensi, les thèses développées dans *Totem et Tabou* sur l'origine de la religion se voient, en réalité, contredites pour une part par les propres hypothèses de Freud sur Moïse. Si, en effet, ce dernier est égyptien, il ne peut plus être considéré comme le père direct du peuple hébreu, même s'il reste le fondateur de la religion juive, et la thèse du parricide originel s'en trouve affaiblie d'autant. Par ailleurs, Freud devine dans le judaïsme un secret interne qui lui échappe, quelque chose de « grandiose » qui inclut une vérité historique dans la religion mosaïque et dont la grandeur est mesurable à la force de sa tradition. Or, le meurtre du père s'inscrit dans une perspective de non-transmission, d'une histoire qui finit ou du moins risque de finir. Telles sont les contradictions au sein desquelles Freud se débat lorsqu'il réfléchit sur les origines de la religion de ses pères et que cet essai voudrait dénouer en fouillant dans l'inconscient du premier psychanalyste. Juif parfaitement assimilé, plus familier de la culture grecque que de sa propre tradition, Freud s'efforce d'occulter son origine qui s'impose pourtant à lui. Pris ainsi entre le refus et la fascination, il cherche à retirer Moïse égyptien au peuple juif, tout en exaltant le mystère de sa survie ; mais quand il veut illustrer ses thèses de *Totem et Tabou* par l'exemple du monothéisme mosaïque, il constate que son « incertitude apparaît » et se « demande s'(il) a bien réussi à soutenir (sa) thèse ».

Pour tenter de cerner ce quelque chose de grandiose que Freud pressent sans pouvoir le saisir, E. Amado Lévy-Valensi se réfère à deux textes du Zohar, dont l'un fait explicitement de Moïse un Egyptien et dont l'autre, par une série d'associations de passages scripturaires, laisse entendre qu'il fut assassiné. Or le Midrash et le Zohar montrent que la thématique œdipienne que Freud a puisée dans la culture grecque, mais aussi reconnue dans la tradition juive, ne constitue qu'un élément mineur de la thématique biblique ; elle y est perpétuellement dépassée : le meurtre sacrificiel est bien là (le sacrifice d'Isaac, la fille de Jephté, le ricanement de Cham sur Noé pour lequel le Midrash parle expressément de castration), mais la tradition biblique et juive dépasse la thématique œdipienne en montrant à travers la personne de Moïse qu'il y a un secret de l'histoire par irruption du divin dans l'humain et par la révélation continuée. Le judaïsme, qui est officiellement une doctrine de la tradition, condense dans le Midrash de la mort de Moïse le thème de l'affrontement de Dieu et de l'homme, des pères et des fils, et celui de la transmission : dans son ultime face à face avec Dieu, Moïse qui a transmis et montré « sans énigme » ce que l'Eternel lui avait fait voir, refuse de mourir hors de la Terre Promise, comme Dieu le lui ordonne. Freud qui rate constamment son essai d'identification à Moïse en occultant la référence de ses origines, n'est pas parvenu

9. E. AMADO LÉVY-VALENSI, **Le Moïse de Freud ou la référence occultée**, (Collection Hatsour), Monaco, Ed. du Rocher, 1984, 146 p.

jusqu'à ce point grandiose où l'histoire naît de l'acceptation du conflit avec le Père et de la transmission du message toujours inachevé.

Ce livre est à conseiller à de multiples lecteurs : d'abord, bien sûr, à ceux qui s'intéressent à la psychanalyse et à la personnalité de son fondateur ; à ceux qui, déjà un peu initiés à la tradition rabbinique, désirent l'approfondir ou qui sont soucieux de mieux connaître « l'âme juive ». Mais tous les exégètes chrétiens des deux Testaments tireraient grand avantage à le lire, à condition de passer sur quelques-uns de ses défauts. Le style, fait de répétitions et de reprises soulignées, convient plus au discours oral qu'à l'écriture. L'auteur fait preuve d'une naïveté qui prête au soupçon (psychanalyse oblige) quand, peut-être par ignorance des travaux modernes, elle souligne que la thèse du Moïse égyptien ne tient pas historiquement, alors qu'aujourd'hui cette *hypothèse* est reconnue comme sérieusement vraisemblable ; quand elle nomme peuple « *juif* » les éléments mélangés des tribus qui descendirent en Egypte avant l'Exode ; quand elle s'étonne que Freud, ayant constaté une certaine identité de coutumes ou de représentations entre les Egyptiens et les Hébreux, en ait conclu à l'influence des premiers sur les seconds et ne se soit même pas demandé si les « Juifs » n'avaient pas eux-mêmes importé ces traditions (notamment le monothéisme) dans le royaume pharaonique du deuxième millénaire avant Jésus-Christ. Cette réserve faite, l'auteur contribue à ouvrir des horizons nouveaux. En ce moment où le courant historico-critique risque de s'épuiser s'il ne s'ouvre pas à d'autres problématiques, cet ouvrage rappelle que la tradition juive a mis en œuvre depuis longtemps des principes d'exégèse qui, à la lumière de la psychanalyse, de l'étude des mythes, du structuralisme, sont en mesure de nous faire comprendre le développement infini du sens dans la tradition biblique. Il existe une logique totale, globale du corpus biblique que la science philologique et historique, à force de découpages, de prélèvements, de stratifications, évite et ignore. Cette logique qui relève tout autant du processus onirique par association que d'une conception de l'histoire en développement perpétuel, E. Amado Lévy-Valensi esquisse quelques pistes pour la découvrir et la penser conceptuellement.

tradition chrétienne et cultures du monde

Comme le judaïsme, le christianisme a lui aussi élaboré une tradition originale de lecture de l'Ecriture. Aux deux premiers siècles, la « *Bible* » chrétienne comprenait seulement l'Ancien Testament que les Pères de l'Eglise s'appliquaient à méditer et à commenter selon des principes qui doivent encore enseigner et aiguiser nos esprits en quête du sens des Ecritures, même si l'exégèse actuelle ne peut plus les reprendre tels quels. Saluons donc l'effort méritoire des Editions Desclée De Brouwer qui publient la collection *Les Pères dans la foi*. Introduits par A. G. Hamman, quatre volumes sont parus [10]. Les trois premiers rassemblent autour d'un livre de l'Ancien Testament un choix de commentaires variés de Pères de l'Eglise : *Isaïe*, les *Psaumes* et le *Cantique des Cantiques* ; le dernier propose un choix de textes qui exposent les *thèmes et les figures bibliques* tels que l'exégèse patristique les a développés. Tout chrétien désireux de nourrir sa foi et de se cultiver dans sa tradition la plus ancienne se reportera donc avec plaisir à cette collection qui le conduira par des chemins de dépaysement, d'étonnement et de ravissement.

Cette tradition des Pères, Paul Beauchamp ne veut pas l'ignorer et son dernier livre, dense et bien écrit, ouvre des perspectives originales et modernes à toute réflexion chrétienne [11]. Un long compte rendu s'impose qui, espérons-le, suscitera le désir de se plonger dans le texte lui-même. La lettre, telle est, comme

10. **Les Psaumes commentés par les Pères** (Les Pères dans la foi), Paris, Ed. Desclée De Brouwer, 1983, 354 p. ; **Isaïe expliqué par les Pères, ibid.**, 138 p. ; **Le Cantique des Cantiques d'Origène à Saint Bernard, ibid.**, 201 p. ; **Thèmes et figures bibliques, ibid.**, 1984, 331 p.
11. P. BEAUCHAMP, **Le récit, la lettre et le corps** (Cogitatio fidei), Paris, Ed. du Cerf, 1982, 257 p.

l'indique le titre de la première partie, la principale difficulté que doit surmonter le croyant pour entrer dans la Bible et l'interpréter. Si en effet, l'exégèse patristique, qui s'est battue contre les hérésies et contre le judaïsme pour garder le lien de foi qui rattache Jésus-Christ à l'Ancien Testament, doit toujours être sollicitée comme expression du contenu de la foi, elle n'a plus rien à enseigner sur le sens littéral des écrits vétéro-testamentaires à des esprits formés à l'école scientifique de la critique historique. Ainsi en résulte-t-il une regrettable dichotomie entre un discours théologique sur l'Ancien Testament ou sur le rapport des deux Testaments, de plus en plus abandonné par des théologiens qui n'osent plus s'y risquer, et le discours historique vers lequel accourt un nombre toujours croissant d'exégètes. Il est donc temps, selon l'auteur, de choisir la voie d'une analyse rigoureuse de la lettre qui manifeste les propriétés du texte biblique et les lois de sa cohérence et de son unité. Or la lettre des Ecritures se déploie selon un principe de répétition et de changement qui pose les récits du commencement comme promesse d'un avenir et les récits de la fin comme plénitude du commencement. Si l'analyse des textes ne doit pas ignorer l'histoire d'où ils naissent et dont pourtant ils se détachent, elle ne s'y réduit pas puisque l'Ecriture n'est pas seulement souvenir, mais « souvenir-promesse ». En conséquence, Paul Beauchamp réhabilite la *figure* comme principe d'exégèse, à condition que soient déterminées ses lois de fonctionnement. Ne devant jamais être détachée comme chose inanimée, la figure exige d'être rattachée à la totalité d'un système, d'être continuellement présente comme être-encore-là, puisqu'elle est retour et origine maintenue. Bien que sans cesse en mouvement, elle n'est pas perfectible, mais elle constitue la référence stable à laquelle toutes les transformations se rapportent : la vérité ne la suit donc pas, mais vient la remplir. A la différence d'une théorie de type platonicien selon laquelle le terrestre est signifiant du céleste, elle manifeste plutôt que l'avant est signifiant de l'après. Répondant à ces critères, la figure archétypale d'Israël est représentée par l'Exode dont l'interprétation figurative est déjà posée et donc fondée dans l'Ancien Testament, avant de l'être dans le Nouveau.

Une fois ces principes reconnus et établis, la deuxième partie du livre les applique à Celui qui, pour les chrétiens, est le centre ou *le corps* de l'Ecriture, Jésus-Christ, dont il n'est pas de connaissance juste en dehors de la reconnaissance que par lui les Ecritures sont accomplies, les figures remplies. Si sa mort et sa résurrection sont le moment unique où vient se sceller toute leur vérité, c'est que le « une fois pour toutes » de cet événement n'est repérable que sur une série graduée que l'écrit a constituée comme suite de repères de l'avant et de l'après. Dire que la croix est la lettre finale où disparaît tout le contenu représenté du Livre, c'est seulement rattacher le caractère historique de la révélation biblique à la vertu de la lettre qui, après avoir posé les images, les fait toutes disparaître en précipitant la totalité des Ecritures en un seul moment, en un seul corps, où sont manifestées en même temps la mort et la vie. Pour penser ainsi l'unité des deux Testaments, on ne peut faire l'économie de ce qui les parcourt d'un bout à l'autre : la Sagesse. Parce qu'elle est la réponse aux exigences de la Loi et des Prophètes et l'entité par laquelle Dieu se rend présent à son peuple, la Sagesse unit le peuple au Livre. Loin d'être une essence éthérée, elle est le travail de l'esprit quand il descend pour pénétrer toutes les réalités que l'histoire transforme. C'est elle qui, dans l'Ancien Testament, lie les figures du commencement à celles de la fin, fait porter l'image du peuple par un seul individu royal en qui, lorsqu'il devient souffrant, peut se reconnaître l'humanité universelle. A ce titre, la Sagesse n'est pas une figure, mais la figure universelle attirant à elle toutes les figures particulières, celle dont le Nouveau Testament voit l'accomplissement dans le *mystère* d'unité du Verbe et de l'Esprit rassemblant l'humanité en Eglise. Pour penser ainsi le rapport des deux Testaments, l'auteur rappelle certains principes de lecture que l'exégèse moderne a eu coutume d'inverser. S'il est vrai, par exemple, que la lecture figurative de l'Ecriture permet à la lettre et à l'histoire de s'éclairer mutuellement, la figure

manifestée dans les œuvres les plus tardives de la Bible est en mesure de prendre en compte un volume de réel d'autant plus grand qu'une histoire plus longue l'a traversé et richement déterminé. Privilégier, au contraire, les textes les plus anciens et négliger les écrits sapientiaux sous prétexte que leur rédaction est récente, c'est appliquer en exégèse un principe qui est tout juste bon à procurer des bénéfices substantiels aux marchands d'antiquités, c'est s'ôter les moyens de comprendre la vérité de la lettre en lien avec son caractère historique. Mais cette prise en compte de l'histoire serait tout aussi appauvrissante si elle n'aboutissait qu'à poser l'Ancien Testament comme condition externe et préalable aux énoncés de foi du Nouveau. La canonicité de tous les écrits oblige à leur accorder plus de considération : lus à la lumière de leur avenir, ils révèlent à la foi d'aujourd'hui ce sur quoi elle se construit, son inachèvement actuel et son devenir continu.

Comment *sortir du livre*, c'est-à-dire passer d'un monde culturel particulier à l'universalité de toutes les cultures, tel est l'objet de la troisième partie. Défini par les analystes contemporains comme la quête d'un objet manquant, le récit, qui est premier dans l'écriture biblique, donne à lire sa tension entre le singulier et l'universel. Le bien manquant, qui est toujours particulier, n'intéresse cependant pas seulement le héros, mais aussi tous ses adversaires, tous ses alliés et finalement le lecteur, a priori étranger à cette histoire. P. Beauchamp se propose donc de relire le récit biblique en y cherchant les moyens que celui-ci se donne pour traiter l'universel et l'atteindre. Mais il ne s'autorise cette lecture qu'en la fondant sur une théorie générale de la culture : située entre l'individu abstrait et l'universel abstrait, la culture instaure un rapport concret entre l'individu et toute l'humanité par la répartition des biens et par le travail inconscient du langage qui permet de s'expliquer avec la violence, la vie et la mort, la naissance et la fin. Dans le cadre de cette théorie, l'auteur relit le modèle de l'alliance biblique qui couple toujours le récit à la loi. Or le récit, contrairement à l'histoire qu'on apprend et sait, est un acte de parole et demande à être cru ; il se raconte comme le rapport d'une culture aux autres cultures. Selon le récit de l'élection, rattaché à celui de la création, tous les fils d'Abraham sont fils d'Adam et, si toutes les jalousies qui déchirent les familles patriarcales opposent l'universel à l'élu, Dieu a voulu néanmoins s'y loger pour y porter remède. De même, la loi biblique produit son propre récit : résultat d'une transaction ambiguë avec la violence, elle se situe d'elle-même dans une position intermédiaire entre la volonté utopique de restaurer l'état de pureté originel et l'acceptation d'une violence tantôt contenue, tantôt déchaînée. Enfin, quand elle se pense comme Sagesse universelle, la loi se ressaisit dans son rapport avec toutes les nations. Le dernier grand récit que l'Ancien Testament propose est celui de l'aveu et du pardon : la figure du Serviteur souffrant y est centrale. Le récit devient annonce, car ceux qui le proclament, en montrant que la loi et la société ont servi d'abri au péché, racontent comment, d'accusateurs, ils sont devenus repentants.

Selon l'auteur, une théorie de la culture doit fournir la base de la lecture de la Bible parce qu'elle permet de mieux comprendre le rapport du Christ à son propre milieu culturel. Si Jésus, en effet, accomplissait ou dépassait la loi idéalement, sans rien porter avec lui des limites du peuple juif auquel il appartient, son mystère ne pourrait jamais être saisi dans sa dimension de société. Or ce livre ne veut justement pas être qu'un essai de lecture clos sur le monde biblique : il a pour but de montrer que la position de Jésus à l'égard de sa propre loi, de son propre peuple, est le paradigme de la position de l'Evangile à l'égard de toute culture particulière. En ces temps où l'Eglise se pose le problème de l'inculturation de plus en plus explicitement, comme en témoigne le présent cahier, étudier cette rencontre entre l'Ancien Testament et la Bonne Nouvelle de Jésus est donc d'autant plus urgent qu'elle est la clé du rapport de l'Evangile aux sociétés humaines.

françois martin

comptes rendus

Initiation à la pratique de la théologie, Paris, Ed. du Cerf, 1983, tome III, **Dogmatique II**, 792 p.; tome IV, **Ethique**, 712 p. ; tome V, **Pratique**, 392 p.

La parution de ces trois derniers tomes met un terme à une œuvre monumentale et originale. Œuvre courageuse de théologie libre et œcuménique. Œuvre collective qui n'évite pas certains écueils : la dispersion et le circonstanciel. Mais ces défauts sont mineurs si on est attentif à la réussite de l'ensemble. Je note comme spécialement remarquable dans le volume *Dogmatique II* (t. III, pp. 143-330) l'exposé ecclésiologique d'H. Legrand qui allie une fine connaissance théologique à l'érudition historique et canonique : il renouvelle maintes questions institutionnelles, notamment celles des ministères, de la collégialité et de la primauté romaine. J'ai admiré l'honnêteté et le courage avec lesquels sont traitées des questions difficiles en raison des prises de positions répétées des dicastères romains : le célibat ecclésiastique et le ministère des femmes. H. Legrand ne prône pas telle ou telle solution, il fournit les éléments de réflexion qui dépassionnent et désacralisent le débat. La section «L'Eglise et son origine», écrite par J. Hoffmann, malgré de grands mérites, n'a pas autant d'originalité, mais il est vrai que sa tâche était plus classique.

Je signale deux lacunes dans ce volume : la portion congrue donnée à l'eschatologie et à la question de Dieu. Dans le premier cas, l'idée de traiter dans un même mouvement création et eschatologie apparaît originale, à une condition : que l'auteur ne soit pas tellement absorbé par le premier sujet qu'il devienne oublieux du second. C'est ce qui me semble être arrivé à P. Gisel : fort à l'aise pour réfléchir à la création, il semble avoir été essoufflé par l'eschatologie. Je regrette que cette grave question, malgré la valeur des pages qui lui sont consacrées, ait été ainsi pratiquement omise. La même aventure est advenue à la question de Dieu : l'exposé d'A. Dumas est certes bien mené et bien écrit, mais je déplore sa brièveté, notamment sur le dogme trinitaire. Je le déplore d'autant plus que des ouvrages récents mettent en question l'équilibre général des relations entre Trinité et Christologie (je songe à ceux de G. Morel et de J. Moussé).

Le volume consacré à l'*Ethique* rompt avec le répétitif de maints manuels catholiques. Ecrit par des théologiens de confessions différentes, il met bien en lumière le caractère précaire de la construction éthique chrétienne, son aspect aléatoire, qui lui viennent de la pluralité des façons de traiter ces questions, pour ne pas dire de leur divergence. C'est là un des aspects positifs de cette présentation. J'aurais aimé que cette divergence fût reprise au sein d'un exposé mettant au clair ses raisons confessionnelles. Ce manque n'enlève rien à la valeur de la plupart des contributions.

Le tome V, intitulé *Pratique*, me laisse indécis. Il me paraît trop circonstanciel, et sans doute sera-t-il beaucoup plus rapidement démodé que les trois précédents. Je n'arrive pas à cerner le projet ni à voir le plan qui ont présidé à son élaboration. Le caractère original de quelques contributions (J.-P. Jossua et M.-T. van Lunen-Chenu notamment) n'ôte pas ce sentiment d'insatisfaction structurelle. L'ensemble de cette *Initiation* est rendu plus accessible par deux index, l'un onomastique, l'autre thématique.

Malgré quelques lacunes mineures, cette œuvre collective est bien supérieure à celles qui l'ont précédée, tant en France qu'à l'étranger. On ne saurait trop remercier les éditeurs de mettre dans les mains de tous ceux qu'intéresse la théologie, un instrument de travail aussi remarquablement composé.

Christian DUQUOC

Claude GEFFRÉ, **Le christianisme au risque de l'interprétation**, Paris, Ed. du Cerf, 1983, 361 p.

Je m'interroge : comment rendre compte d'un ouvrage foisonnant malgré un titre unifiant ? La coutume de rassembler en un volume des textes de circonstance se répand : elle a certes des raisons scientifiques et pratiques, mais les urgences économiques poussent aussi les éditeurs à des rassemblements de matériaux épars. Il est en effet plus facile d'obtenir d'un auteur qu'il relise ses articles que de le persuader de composer un ouvrage. Mais je crains que ce système ne favorise ni l'auteur ni le lecteur. Certes, il y a des exceptions. Je n'irai pas jusqu'à mettre parmi elles l'ouvrage

de Cl. Geffré : j'aurais préféré qu'il composât un livre sur ce sujet passionnant. Il est vrai que la première partie répond à cette requête. Intitulée « *De la théologie comme herméneutique* », elle expose les principes d'une nouvelle manière de théologiser, principes qui, par hypothèse, seront appliqués dans la seconde partie (« *Le témoignage interprétatif de la foi* ») et dans la troisième (« *La pratique des chrétiens réinterprète le christianisme* »). Cette dernière partie est de loin la moins convaincante : elle réunit des articles trop conjoncturels pour faire un tout cohérent (le devenir de la théologie française y flirte avec les droits de l'homme et la sécularisation). On y retrouve la griffe de l'auteur et ses préoccupations, mais l'ensemble n'apporte que peu d'éclairage à la théorie exposée dans la première partie. En revanche, la deuxième partie, consacrée à des questions dogmatiques, est en accord plus structurel avec le propos de base. Les articles sur la Résurrection, sur le Fils de l'homme selon Bloch, sur le Dieu crucifié de Moltmann, sur le nom de Père attribué à Dieu, sur la théologie de l'histoire, témoignent effectivement d'un effort pour une approche nouvelle de questions classiques. Quelle est donc cette approche nouvelle que la première partie veut expliciter ?

A dire vrai, je ne suis pas certain d'avoir pleinement saisi le propos. Deux données me sont clairement apparues : la récession de la métaphysique et l'excès de prétention des sciences du langage. Une troisième demeure obscure : la base sur laquelle s'édifie la réflexion théologique. Je cite un texte au hasard : « *Le marteau de l'analyse généalogique* (allusion à Nietzsche) *ne nous condamne pas nécessairement au silence ou au miroitement indéfini des interprétations. Le rapport généalogique du passé et du présent est le lieu de production de la vérité et la théologie chrétienne comme discours historique doit retenir la leçon d'une telle méthode. C'est dans l'acte même de dire le monde actuel que la théologie chrétienne peut dire le sens des origines chrétiennes* » (pp. 79-80). Si je suis d'accord, ce n'est pourtant pas sans une réticence : quel théologien peut prétendre dire le monde actuel ? N'est-ce pas là une inflation du langage ? Ce qui pose précisément question dans notre civilisation à multiples facettes, n'est-ce pas justement l'incapacité d'un dire actuel ? Certes, je n'exclus pas l'éventualité que dans quelques années nous reconnaissions qu'un génie avait fait ce travail (comme Nietzsche, si peu entendu de son vivant, apparaît aujourd'hui le meilleur interprète de son époque), mais jusqu'à plus ample information, je n'ai rencontré chez les théologiens que des déclarations qui outrepassaient les démonstrations. C'est pourquoi — je reviens ici à ma conviction première —, si l'auteur a vraiment une vision claire de la situation, il rendrait le plus grand service en composant un ouvrage d'herméneutique théologique, fût-ce à titre d'essai. Ce livre-ci est suffisamment apéritif pour éveiller chez ses lecteurs le désir de quelque œuvre plus structurée et plus unifiée. Si Cl. Geffré tente de les satisfaire, mes félicitations lui sont d'avance acquises.

C. D.

Théologie et choc des cultures, Colloque de l'Institut Catholique de Paris, édité par Cl. Geffré, Paris, Ed. du Cerf, 1984, 192 p.

Heureuse initiative que celle de l'Institut Catholique organisant un colloque en janvier 1982 autour du thème de la théologie et des cultures. Trois cultures sont conviées comme défi à la théologie chrétienne : la culture chinoise, la culture africaine et la modernité. Pratiquement, la pensée chinoise et la culture africaine représentent un hors-d'œuvre avant les exposés consacrés à la modernité et aux efforts pour conjuguer « singularité chrétienne et vocation à l'universel » qui forment la troisième partie. Chaque partie est suivie d'un débat. Je formule un regret : l'ampleur du programme n'a pas permis un approfondissement réel des questions soulevées. Ainsi l'exposé de J.-M. Ela, « *Identité propre d'une théologie africaine* », si remarquable par sa lucidité, aurait mérité un long débat (pp. 23-55). L'auteur a fort bien vu le double danger d'une acculturation européenne et d'une indigénisation du christianisme qui ne ferait de lui qu'un accompagnement exotique de la pensée du terroir. Mais comment comparer les questions spécifiques de l'évolution de l'Afrique noire et celles qui naissent de la modernité, sinon à partir de schèmes si abstraits qu'on ne voit guère l'efficacité pratique qu'ils pourraient avoir ? La lecture de cette double approche de cultures qui sont les unes traditionnelles, l'autre (la modernité) en pleine mouvance, conduit à un sentiment de malaise à l'égard

des articles plus théologiques de la troisième partie et du débat qui l'achève. Je me demande s'il était nécessaire de parcourir des domaines si vastes pour aboutir aux conclusions proposées : elles sont, bien sûr, pleines de sagesse, mais trop éloignées à la fois des questions concrètes posées par les cultures dites traditionnelles ou exotiques et par l'effervescence moderne ? Malgré le brillant des exposés traitant de la modernité, il manque une réflexion sur ce qui produit son évolution constante : le système technico-scientifique engendrant pour une part le complexe militaro-industriel. L'écume est subtilement analysée, mais ce qui manipule et oriente nos vies individuelles et collectives est laissé dans l'ombre. Le christianisme, comme d'ailleurs les idéologies politiques, se heurtent à une logique théorique et pratique à propos de laquelle ils n'arrivent ni à formuler une pensée stimulante ni à proposer une pratique convaincante. Il me paraît de plus en plus difficile aux disciplines philosophiques ou littéraires, pour ne rien dire de la politique (et la théologie est proche de l'un et de l'autre domaines), d'échapper à l'académisme.

C. D.



JUILLET-AOUT 1984

FACE AU MENSONGE :

La nouvelle génération tchèque - La méthode Wyszynski / la méthode Glemp, par Vaclav Belohradsky, Petr Fidelius, Adrien Le Bihan, Marc Leboucher, Jacques Rupnik, Julius Vrana

Mikhaïl Bakhtine et la tradition dialogique, par Katerina Clark, Michel Crépu, Jean-Claude Eslin, Michael Holquist, Pierre Mari, Tzvelan Todorov

L'individualisme à son apogée, par Gilles Lipovetsky, Pierre Péju, Georges Vigarello

Les « Essais » de Louis Dumont, par Grégoire Madjarian

Pour ou contre « l'école » de J. C. Milner, par Guy Coq, Philippe Raynaud, Paul Thibaud

Le numéro : 46 F

			un an		un an
Abonnements :	France	Ordinaire	360 F	Etranger	375 F
		Soutien	500 F		500 F
		Etudiants	288 F		300 F

19, rue Jacob - 75006 Paris - Tél. (1) 633.25.45 - CCP Paris 1154-51 W

notes de lecture

K. BARTH, **Esquisse d'une dogmatique**, Paris, Genève, Ed. du Cerf, Ed. Labor et Fides, 1984, 253 p. A ceux qui n'ont ni le temps ni le courage de parcourir les 26 volumes de la *Dogmatique*, ce cours sur le Credo donné à Bonn en 1946 permettra d'accéder aux idées clés de la théologie barthienne.

G. BESSIERE, **La Merlette et le Grillon. Journal étonné** 3, Paris, Ed. du Cerf, 1984, 124 p. Ce journal, bien écrit, est lucide sur l'Eglise, mais sans amertume. On aimerait bien des textes officiels aussi authentiques et humains que la lettre au pape au sujet d'un prêtre marié ne pouvant accéder à l'eucharistie.

L. BOUYER, **Cosmos. Le monde et la gloire de Dieu**, Paris, Ed. du Cerf, 1982, 397 p. Les ouvrages du P. Bouyer sont inimitables : il s'agit à chaque fois d'une somme (celui-ci est le 3e tome de la série « Création et Salut ») à la fois par l'ampleur de la connaissance et par l'ambition du projet. Les auteurs les plus divers sont réquisitionnés, depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours. Ce parcours historique achevé, L. Bouyer propose des « rétrospectives ». Naît alors une inquiétude : était-il nécessaire de cheminer si longuement pour reprendre les données classiques ? Je n'ai rien contre celles-ci, mais je crains que le détour vise à masquer l'inflation de connaissances qui manquent de fondement suffisamment assuré. Alors le poétique et le spirituel, au mépris de leur visée propre, donnent le change. Il aurait mieux valu affronter la nouvelle connaissance du monde née de la révolution scientifique. Celle-ci est par trop absente. Prenons ce livre comme un poème.

E. BRZOSTOWSKI, **Prier : un nouveau défi japonais**, Ed. Ouvrières, 1982, 202 p. L'auteur travaille à Kawasaki, accompagnant tout un petit peuple. C'est de cette vie très dure, souvent sans espoir, que surgit une prière qui est fort loin de la sérénité du zen, plus proche du murmure de l'Israël opprimé.

D. CERBELAUD, **Vraiment tu es un Dieu caché**, Paris, Ed. du Cerf, 1983, 131 p. A travers des figures souvent refoulées dans la théologie classique, tels le féminin et l'Ange, l'auteur essaie de montrer que dans toutes les manifestations de Dieu il existe une dimension cachée. Toutefois ce qui est dit du « féminin », comme si ce terme était évident, témoigne de l'extrême difficulté du genre, à la fois théologique et spirituel.

F. CHIRPAZ, **Difficile rencontre**, Paris, Ed. du Cerf, 1982, 138 p. L'auteur traite avec profondeur et clarté de la sexualité, de son rapport à la morale et au poétique. Il n'est pas idéaliste. Attentif aux thèses de R. Girard, il montre comment le plus proche est le rival. La rencontre n'est jamais un état assuré, mais une maîtrise sans cesse à réinventer contre toutes les structures de domination.

F. DENIAU, **Mariage, approches pastorales**, Tournai, Ed. Le Chalet, 1984, 95 p. L'ouvrage a un but précis : permettre à ceux qui sont engagés dans la préparation au mariage de s'orienter dans le labyrinthe des motivations qui conduisent à la demande de ce sacrement. L'expérience de l'auteur aidera beaucoup ceux qui désespèrent de voir clair dans cette question complexe.

P. DENTIN, **Quel christianisme pour demain ?**, Paris, Ed. du Cerf, 1983, 276 p. L'ouvrage, construit à partir d'une expérience d'aumônier de lycéens et d'étudiants, est attentif aux dérives de notre post-modernité. Il éclaire certaines obscurités de l'indifférence des jeunes à l'égard du christianisme. Ce témoignage n'est pas d'abord une réflexion critique.

F.-X. DURWELL, **L'Esprit Saint de Dieu**, Paris, Ed. du Cerf, 180 p. L'auteur a le don de la vulgarisation, et aussi celui de la synthèse scripturaire. Cet ouvrage sur l'Esprit est aussi dynamique que celui sur la Résurrection de Jésus. Il permettra à beaucoup de croyants de communier aux sources les plus authentiques de la foi chrétienne.

B. FRANCK, **Vers un nouveau droit canonique ?**, Paris, Ed. du Cerf, 1983, 300 p. L'étude sérieuse de la mise en train du projet de nouveau Code, de ses points faibles, de ses dangers et de ses innovations, demeure actuelle, bien qu'elle ait été publiée avant la promulgation du texte définitif. Souhaitons que les théologiens qui se sont désintéressés du Droit Canon, favorisant ainsi une mauvaise interprétation de Vatican II, prennent acte d'ouvrages de ce genre et s'informent de cette discipline, si importante en ecclésiologie.

M. GARAN, **La rose de l'amour. L'amitié entre un chrétien et un musulman**, Paris, Ed. du Cerf, 1983, 156 p. Témoignage d'un prêtre exerçant en Tunisie. Ami de l'imam de la grande mosquée de Gafsa, il s'efforce de penser cette expérience dans le cadre plus vaste de la relation à l'Islam. Sujet dont on sait la difficulté, mais qui est peut-être mieux élucidé par des approches existentielles que théoriques, si elles sont respectueuses des deux traditions.

M. GOSSELIN, J. CABRIES, **La télévision et les protestants, les protestants et la télévision**, Paris, Ed. du Cerf, 1984, 98 p. Ce livre, qui relate une expérience d'Eglise tout à fait nouvelle, peut apporter beaucoup, de par son investigation historique à partir de documents, à la réflexion des Eglises sur l'usage des mass-media.

P. GRELOT, **Eglise et ministères. Pour un dialogue critique avec E. Schillebeeckx**, Paris, Ed. du Cerf, 1983, 282 p. L'auteur veut examiner critiquement et objectivement l'ouvrage de E. Schillebeeckx, *Le ministère dans l'Eglise : service de présidence de la communauté de Jésus-Christ.* La critique principale porte sur la notion d'apostolicité que le théologien aurait banalisée en l'attribuant à la communauté et en passant sous silence l'originalité des apôtres. A dire vrai, le livre, de style lourd puisqu'il fait constamment référence à l'autre ouvrage, ne m'a paru éclairer ni le problème de l'apostolicité, ni celui du sacerdoce.

P. GRELOT, **Evangiles et tradition apostolique**, Paris, Ed. du Cerf, 1984, 194 p. Claude Tresmontant, dans *Le Christ hébreu. La langue et l'âge des évangiles,* que Mgr Thomas a imprudemment préfacé, veut faire l'économie de la critique historique, et il remonte la rédaction des évangiles à des dates proches de la mort de Jésus. P. Grelot rappelle justement la position classique et montre l'importance théologique du mode de production de ces textes, mis en lumière par l'exégèse historico-critique. L'auteur me semble ici plus à l'aise que dans son dialogue avec les positions de E. Schillebeeckx.

P. HODGSON, R. KING (Ed.), **Christian Theology. An introduction to its Traditions and Tasks,** London, S P C K, 1983, 353 p. Il s'agit d'une présentation par des théologiens de différentes confessions des chapitres fondamentaux de la théologie, tels Dieu, la révélation, la création, le péché, le Christ, l'Eglise, etc. Les exposés sont de valeur différente, mais l'ensemble représente une bonne introduction à une théologie de langue anglaise.

JEAN-PAUL II, **Prières à travers le monde**, Paris, Ed. du Cerf, 1983, 137 p. Le pape est un grand voyageur. Il cristallise son expérience multiple dans des prières qui témoignent de sa préoccupation universelle, et surtout de son attention aux opprimés et aux laissés-pour-compte de la croissance.

R. KIEFFER, L. RYDBECK, **Existence païenne au début du christianisme**, Paris, Ed. du Cerf, 1983, 170 p. Initiative intéressante que de publier ces textes païens des débuts du christianisme. Ils recouvrent la vie quotidienne, la religion, l'éducation, la vie politique, et témoignent bien de la culture qu'affronte le christianisme. J'ai été frappé par une épitaphe trouvée en l'île de Cos :

Ci-gît Chrysogone,
L'adorateur des nymphes.
A toi qui passes il dit :
« Bois, car tu vois la mort » (83 ans)

Ce Chrysogone m'a fait songer à Li Taï Po qui noyait dans le vin la peur et la désespérance de mille générations.

J. LECLERCQ, **L'amour vu par les moines au XIIe siècle**, Paris, Ed. du Cerf, 1983, 159 p. Cet ouvrage, du plus haut intérêt, détruit beaucoup de schèmes simplistes. L'érudition considérable de l'auteur fait apparaître combien humaine fut l'expérience de ces moines et moniales ; mais aussi combien synthétique, puisqu'il n'existe pas de rupture absolue entre les différentes formes de l'amour. Certains trouveront la conclusion trop idéaliste.

P. MOITEL, **Education, mission impossible ?** (Dossiers libres), Paris, Ed. du Cerf, 1984, 115 p. L'auteur anime de nombreuses sessions d'éducateurs. Il sait de quoi il parle et ne farde pas la difficulté de cette tâche dans le monde présent. Ouvrant à une déontologie du terme et de l'acte, il clarifie le rôle de l'éducateur et démystifie certains discours qui veulent le justifier à tout prix. Les conclusions sont réalistes, modestes, plus exigeantes que les grands projets utopiques qui avortent, et sans doute moins frustrantes.

D. MOLLAT, **Une lecture pour aujourd'hui : l'Apocalypse**, Paris, Ed. du Cerf, 1982, 284 p. L'auteur, en centrant son commentaire sur l'Eglise incarnée d'abord, puis engagée dans les luttes du monde, et transfigurée enfin, rend plus accessible un livre qui passe pour obscur, en le référant à un objet repérable. Il rendra de grands services à ceux qui n'ont pas le loisir de parcourir les commentaires savants.

J. MOLTMANN, **Un nouveau style de vie. Renouveau de la communauté**, Paris, Ed. Le Centurion, 1984, 164 p. On trouve le meilleur et le pire dans cet ouvrage qui rassemble des exposés circonstanciels. Le meilleur, car on y sent le souffle authentique de la Réforme, ce sont les deux derniers chapitres consacrés à l'Eglise sous la dénomination de peuple ou de communauté de base. Mais le pire, malgré quelques passages intéressants, ce sont les exposés sur le nouveau style de vie, la fête, l'amitié. Je n'y ai trouvé que banalités et moralisme, malgré les déclarations contraires. Supplions les théologiens de savoir se tenir dans la seule abstraction : elle, du moins, permet de rêver à de nouveaux styles de vie, puisqu'elle ne les décrit pas.

J.-M. MULLER, **Vous avez dit « pacifisme » ? De la menace nucléaire à la défense civile non-violente**, Paris, Ed. du Cerf, 1984, 312 p. Ce livre honnête et courageux clarifie le débat sur le pacifisme auquel on reproche souvent de faire le jeu des pays totalitaires. Il montre la nature du danger nucléaire et analyse avec pertinence la théorie de la dissuasion. Mais l'originalité de J.-M. Muller, c'est de proposer une action non-violente qui ne soit pas un abandon devant la terreur totalitaire, mais une stratégie dissuasive face à un occupant éventuel. Même si on n'adhère pas à toutes ses thèses, il faut reconnaître que l'auteur fait sortir la non-violence du rêve généreux ou idéaliste dans lequel la confinaient ses adversaires, non sans raison parfois.

Th. REY-MERMET, **Louis-Marie Grignion de Montfort (1673-1716),** Paris, Ed. Nouvelle Cité, 1984, 158 p. Après son monumental *Alphonse de Liguori*, l'auteur retrace la vie de Grignion de Montfort. Ce livre alerte relatant une expérience missionnaire qui interroge encore intéressera plus d'un historien et d'un pasteur.

Cl. RICHARD, **Il est notre Pâques. La gratuité du salut en Jésus-Christ**, Paris, Ed. du Cerf, 1980, 423 p. Ecrit par un abbé cistercien, cet ouvrage plein de sève scripturaire est un bon exposé de la doctrine chrétienne du salut, reprise dans un témoignage spirituel qui l'arrache à la répétition scolaire.

G. TAVARD, **Lorsque Dieu fait tout. La doctrine spirituelle du bienheureux Jean-Martin Moye**, Paris, Ed. du Cerf, 1984, 169 p. G. Tavard, lorrain qui enseigne aux U. S. A., est un œcuméniste connu. Il s'est passionné pour la vie et la spiritualité d'un de ses compatriotes du XVIIIe siècle : prêtre de Metz et missionnaire en Chine, celui-ci fut aussi un écrivain mystique qui mit en lumière la continuelle douceur de Dieu dans son attention providentielle aux hommes.

P. TOINET, **Pour une théologie de l'exégèse**, Paris, Fac. Ed., 1983, 206 p. Ouvrage serein dans la présentation des aléas de la méthode historico-critique, mais la théologie qui affleure en fin de parcours me paraît trop rigide pour assumer authentiquement le défi que lui pose l'étude scientifique de l'Ecriture.

S. WYSZYNSKI, **Notes de Prison**, Paris, Ed. du Cerf, 1983, 304 p. Le cardinal Wyszynski resta en prison du 25 septembre 1953 au 8 octobre 1956. Le pouvoir avait alors besoin de l'appui de l'Eglise. Ces notes qui n'étaient pas destinées à la publication témoignent d'une grande lucidité, d'un courage peu banal, mais surtout elles sont des documents tout à fait spécifiques pour analyser la stratégie et les mécanismes d'un pouvoir totalitaire.

Collectif, **Mort de Jésus**, Genève, Ed. Labor et Fides, 1984, 141 p. On a là un dossier biblique, ou une méthode en vue d'animer des sessions scripturaires. Il ne peut être jugé qu'en acte. Il me semble cependant que la publication doit sanctionner un certain nombre de résultats bénéfiques.

Centre théologique de Meylan, **Le corps dans l'expérience spirituelle**, Paris, Ed. du Cerf, 1983, 152 p. Petit ouvrage bien structuré, d'une grande pertinence théologique, sur un sujet à l'égard duquel beaucoup de chrétiens sont mal à l'aise, tant ils ont été marqués par une spiritualité dualiste. De lecture facile et de prix modique, on le recommande notamment à ceux qui ont des responsabilités dans la formation chrétienne.

Centre théologique de Poitiers, **Croyances et foi** (Dossiers libres), Paris, Ed. du Cerf, 1984, 159 p. Il est réjouissant que des centres théologiques éloignés des grandes métropoles se mettent à produire. La qualité de ce recueil de conférences sur un sujet délicat — la foi ne saurait évacuer complètement le phénomène ambigu de la croyance — plaide pour une recherche détachée des Facultés classiques.

Christian DUQUOC

LE SUPPLÉMENT

N° 150 — Octobre 1984

VALEURS JUVÉNILES

Les éducateurs et l'adolescence

(avec la collaboration des Scouts de France)

T. ANATRELLA, Adolescence, postadolescence. Une lecture psychanalytique

J. ROUSSELET, Société en crise et transmission du savoir aux jeunes

G. AVANZINI, La relation éducative aujourd'hui

G. SAINT AUBIN, Les « modèles » des Scouts de France en direction des adolescents

D. RIBALET, Le scoutisme : une voie spirituelle

S. et C. MORAEL, La relation éducative chez les Pionniers

Chronique de psychologie religieuse

J.-C. SAGNE, Le symbole et la réalité psychique

Chronique internationale

F.-X. WINTERS, Mise en garde des évêques américains à propos de la guerre nucléaire.

Abonnement France : 136 F. TTC ; Etranger : 173 F. HT
Prix du numéro : 41,50 F. TTC
C.C.P. Ed. du Cerf, La Source 32 139 05

CONCILIUM

Nº 194 - 1984

TRANSMETTRE LA FOI
A LA NOUVELLE GÉNÉRATION

I. LE PROBLÈME

André GODIN, Des « chrétiens de naissance ». Aliénations psychologiques ou libération selon l'Esprit
Oscar BEOZZO, Transmission de la foi dans un monde en mutation : le Brésil
Gérard VOGELEISEN, La catéchèse, tradition de la foi aujourd'hui

II. QUELLE FOI DEVONS-NOUS TRANSMETTRE ?

Johannes van der VEN, L'avenir de l'Eglise comme problème intergénératif
Gottfried BITTER, Quelle foi devons-nous transmettre ? Possibilités d'une réduction kérygmatique à l'essentiel

III. PERSPECTIVES

James FOWLER, Une introduction progressive à la foi
Casiano FLORISTAN, La liturgie, lieu de l'éducation de la foi
John WESTERHOFF, Sur la connaissance. L'esprit bicaméral
Norbert METTE, Les tâches de la communauté ecclésiale dans le processus religieux d'apprentissage
Wolfgang BARTHOLOMAEUS, Etre chrétien dans l'Eglise et dans le monde de demain

IV. ÉTUDES DE CAS PARTICULIERS

Carlto CENZON, Aux Philippines
Andreas ALTHAMMER, En République démocratique d'Allemagne
Virgil ELIZONDO, Aux Etats-Unis

Le cahier : 50 F - Abonnement 1 an : France 150 F (TTC) - Etranger 200 FF
BEAUCHESNE EDITEUR
72, rue des Saints-Pères - 75007 PARIS
Tél. 548-80-28 - C.C.P. Paris 39 29

Le Gérant : M. Demaison / Imp. Artistique P. Jacques, 73101 Aix les Bains / Dépôt légal : 3e trim. 1984
Commission Paritaire : Nº 50.845